MASTER
NEGATIVE
NO. 93-81188-4

MICROFILMED 1993

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States - Title 17, United States Code - concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material.

Under certain conditions specified in the law, libraries and archives are authorized to furnish a photocopy or other reproduction. One of these specified conditions is that the photocopy or other reproduction is not to be "used for any purpose other than private study, scholarship, or research." If a user makes a request for, or later uses, a photocopy or reproduction for purposes in excess of "fair use," that user may be liable for copyright infringement.

This institution reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

RITTLER, ALOIS

TITLE:

WESENHEIT UND DASEIN IN DEN...

PLACE:

STADTAMHOF

DATE:

1887

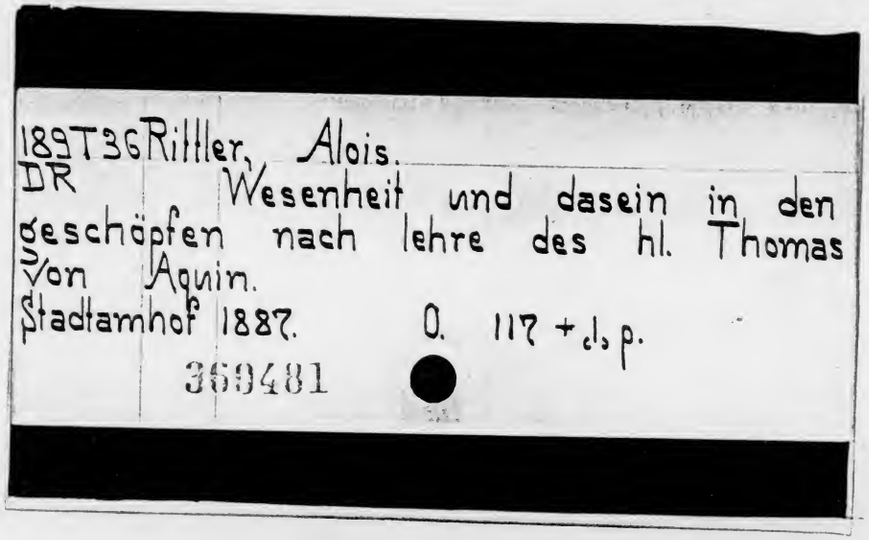
Master Negative #

93-81188-4

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record



Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35 mm REDUCTION RATIO: 11X
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 3/23/93 INITIALS BAP
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

189T36 DR

Columbia University
in the City of New York
Library

Special Fund
1898
Given anonymously

Wesenheit und Dasein

in den Geschöpfen

nach der Lehre

des hl. Thomas von Aquin.

Von

Dr. Alois Rittler,

k. Lyceal-Rector und Professor der Philosophie.

Programm

zum Jahresberichte des Königl. Lyceums zu Regensburg

für das Studienjahr 1886/87.

Stadtamhof.

Druck von J. & K. Mayr.

1887.

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARY

Einleitung.

Der mächtige Impuls, welchen Papst Leo XIII. durch die berühmte Encyklica „Aeterni Patris“ vom 4. August 1879 dem Studium der Philosophie gegeben hat, ist nicht ohne große und nachhaltige Wirkung geblieben. Der feierliche Appell des obersten Lehrers der Kirche hat in fast allen Ländern ein gewaltiges Echo hervorgerufen und in dem Zeitraume von kaum acht Jahren herrliche Früchte gezeitigt. Die aristotelisch-thomistischen Studien sind neu erwacht, neben dem Namen des Philosophen von Stagira, dessen Werke schon seit Decennien den Gegenstand erneuerten wissenschaftlichen Forschens, insbesondere auch von Seite protestantischer Gelehrten bilden, wird der Name des unsterblichen Aquinaten in allen katholischen Schulen und nicht in diesen allein mit den höchsten Ehren genannt, und das energische Bestreben, an die großen Traditionen der christlichen Wissenschaft vergangener Jahrhunderte wieder anzuknüpfen und dieselben in zeitgemäßer Weise zu erneuern, findet gemeinsame und freudige Unterstützung.*) Deutschland, Österreich, Italien, Spanien, Frankreich, England und Belgien besitzen heute schon eine neue, umfangreiche Literatur,**) deren leitender Gedanke die Wiederherstellung der christlichen Philosophie und der christlichen Wissenschaft überhaupt im Geiste des hl. Thomas von Aquin ist.

*) Daß nebenher Strömungen sich bemerkbar machen, welche nicht mehr als berechtigter Eklekticismus gelten können, indem sie Fundamentallehren der Alten und des hl. Thomas insbesondere, und zwar unter der Firma des englischen Lehrers selbst, principiell bekämpfen, ist allerdings wahr. Dieselben werden aber im Großen und Ganzen nur dazu beitragen helfen, daß das Studium des Aquinaten um so intensiver und gründlicher gepflegt und die Unbesiegbarkeit seiner Principien in ein desto helleres Licht gestellt werde.

**) „Die neuere thomistische Literatur mit besonderer Berücksichtigung der Philosophie.“ Von Dr. M. Schneid. Im Literar. Handweiser, Jahrg. 1881. Ferner von demselben Verfasser: „Die Literatur über die thomistische Philosophie seit der Encyklica „Aeterni Patris“, im Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie“, I. Band, 3. Heft.

MAR 16 1909 Herrass Bltz. 21 6 29

263724

Was unser deutsches Vaterland insbesondere betrifft, so darf sich dasselbe in dem neuen geistigen Ringkampfe ehrenvoll an die Seite der übrigen Nationen stellen. Wie in allen anderen Ländern, namentlich in Italien, Frankreich und Spanien, so reicht das neu erwachte kirchlich wissenschaftliche Leben auch in Deutschland auf drei und vier Jahrzehnte zurück und ist durch die kühne und bahnbrechende That Leo' XIII. in wirksamster Weise gestärkt und gefördert worden. Als eine sichtbare Frucht dieses geistigen Schaffens dürfen wir u. A. die Görres-Gesellschaft bezeichnen, welche alsbald nach der Publication des päpstlichen Mahnrufes auf der vierten Generalversammlung zu München das Bekenntnis ablegte, daß sie „mit voller Entschiedenheit den Weg verfolge, welchen der hl. Vater in seiner großartigen Encyklica der christlichen Philosophie angewiesen hat."*) Inzwischen wurde eine periodische Zeitschrift**) in's Leben gerufen, welche die ausschließliche Bestimmung hat, im gleichen Geiste sowohl die philosophische, als die theologische Speculation zu fördern. Aber auch außerkirchliche Kreise***) sind von der neuen aristotelisch-thomistischen Bewegung in Deutschland ergriffen worden, und obwohl hier der Name des Thomas von Aquin begreiflicher Weise tief eingewurzelten Vorurteilen begegnet, so läßt sich doch jetzt schon mit Bestimmtheit behaupten, daß man auch von dieser Seite wenigstens indirect dazu beitragen wird, daß dem großen „Fürsten und Meister der Schule"

*) Der Katholik, 1879. II. S. 254.

**) „Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie." Herausgegeben unter Mitwirkung von Fachgelehrten von Prof. Dr. Ernst Commer. Paderborn und Münster.

***) Allgemeine Zeitung, September 1882, wo unter dem Titel „Thomas von Aquino als Philosoph" eine Serie von Artikeln aus der Feder des Jena'er Professors Dr. Rudolph Eucken erschien. Inhaltlich mehrfach ergänzt und in der Form durchweg umgestaltet, wurden die Artikel im Herbste 1885 auch in der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik veröffentlicht; ein Jahr später aber machte sie der Verfasser, bewogen, wie er selbst sagt, durch das allgemeine Interesse, welches der Gegenstand an sich und unter den gegenwärtigen Verhältnissen hat, in einer gesonderten Schrift mit dem Titel „Die Philosophie des Thomas von Aquino und die Cultur der Neuzeit" (Halle a. S. 1886) dem Publicum zugänglich. — Man vergleiche auch in der Zeitschrift für „Kirchliches Wissen und Leben" (Jahrg. 1885 S. 159 ff.) den Artikel „Luther und Thomas von Aquin"; ferner Schneid „die Literatur über die thomistische Philosophie seit der Encyklica „Aeterni Patris"" im Jahrbuche für Philosophie und speculative Theologie, I. Bd. 3. Hft. S. 274 u. 275.

der wissenschaftliche Primat neuerdings eingeräumt werde. Der Ruf: „Zu Kant zurück!", welcher noch vor einigen Jahren Angesichts des drohenden und großenteils bereits eingetretenen philosophischen Bankerott's Manchem als einziges Rettungsmittel aus dem sicheren Schiffbruche erschien, ist durch den viel allgemeineren und mächtigeren Ruf: „Zurück zu Thomas!" längst übertönt. Ganz Europa widerhallt vom Echo dieses Rufes, und nicht eher wird er verstummen, als bis das Ziel erreicht, der Weg mit Erfolg zurückgelegt ist.

Dem Zuge der Zeit und zum großen Teile auch den praktischen Bedürfnissen der Gegenwart entsprechend, hat sich die philosophische Forschung heutzutage vorherrschend naturwissenschaftlichen und psychologischen Fragen zugewendet, und es war daher nur natürlich, daß der Speculation, wie sie in den Werken des Aristoteles und der großen Meister des Mittelalters, insbesondere in denjenigen des hl. Thomas niedergelegt ist, alsbald Gelegenheit geboten wurde, den inneren Gehalt und die unverwüstliche Wahrheit ihrer Principien neuerdings zu erproben. Die Arbeit ist noch lange nicht vollendet; sie wurde aber mit bestem Erfolge begonnen, und dasjenige, was bis jetzt geleistet worden ist, läßt Großes für die Zukunft hoffen. Die Alleinherrschaft der mechanischen und einseitig dynamischen Naturerklärung ist wenigstens auf philosophischem Gebiete gebrochen, die herkömmliche Verachtung der Theorie von Materie und Form hat einer ernsten Erforschung dieser Begriffe und ihrer Bedeutung in der realen Körperwelt Platz gemacht*), der aristotelische Begriff von der Seele, welcher in der Naturphilosophie, bezw. in der Psychologie eine so entscheidende Rolle spielt, kommt nach und nach wieder zu Ehren**), und die Lösung der großen und schwierigen

*) Schneid „Die scholastische Lehre von Materie und Form." Zweite, umgearbeitete Auflage. Eichstätt 1877. Ferner von demselben Verfasser „Die Körperlehre des Johannes Duns Skotus und ihr Verhältnis zum Thomismus und Atomismus." Mainz 1879. — Tilmann Pesch, S. J. „Die großen Welträthsel." Zwei Bände. Freiburg i. Br. 1883 und 1884. Von dem nämlichen Verfasser „Institutiones philosophiae naturalis secundum principia S. Thomae Aquinatis." Friburgi Br. 1880. — Man vergleiche auch „das Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie." I. Bd. 3. Hft. S. 277 ff., wo die einschlägige Literatur zusammengestellt ist.

**) Dr. Franz Brentano „Die Psychologie des Aristoteles." Mainz 1867. — Dr. H. Schell „Die Einheit des Seelenlebens, aus den Principien der aristotelischen Philosophie entwickelt." Freiburg i. Br. 1873.

Frage von der Vereinigung der Seele mit dem Leibe sowie der dadurch bedingten substanziellen Einheit des Menschen auf der Grundlage aristotelisch-thomistischer Auffassung findet täglich zahlreichere Vertreter.*) Aber auch das Verständnis für das Wesen der Tierseele als einer in ihrem Sein von dem Stoffe innerlich abhängigen substanziellen Form bricht sich mehr und mehr Bahn, und es dürfte gerade in dieser Frage die thomistische Philosophie einen Erfolg erzielen, dessen Wirkungen auf dem Gesammtgebiete der Psychologie und der Naturphilosophie sich zu einem großen Triumphe des hl. Thomas gestalten werden.**)

Daß neben den psychologischen und naturphilosophischen Fragen auch den großen Problemen der Metaphysik wieder eine besondere Aufmerksamkeit geschenkt werden würde, war bei der dominirenden Stellung welche die „erste Philosophie" zu den übrigen philosophischen Disciplinen und im Organismus des gesammten menschlichen Wissens einnimmt, selbstverständlich. Dazu kommt aber noch, daß die Naturphilosophie des hl. Thomas mit den obersten Grundsätzen seiner Metaphysik im engsten Zusammenhange steht und gerade die Tiefe, Allgemeinheit und Einheit dieser höchsten Principien es ist, was seine Körper- und Seelenlehre im Lichte überzeugender Wahrheit erstrahlen läßt. Bereits vor einem Vierteljahrhundert hat Franz Brentano in einer gediegenen Schrift***) die Bedeutung des Seienden nach Aristoteles erörtert. Inzwischen sind

*) Ein besonderes Verdienst in dieser Frage hat sich unstreitig der Italiener P. M. Liberatore erworben, welcher der Erneuerung der Philosophie im Geiste des hl. Thomas sein Leben widmete. Vgl. „Del composto umano." Trattato del P. M. Liberatore d. C. d. G., terza edizione. Napoli 1880. — In Deutschland hat die gleiche Frage mit großer Gründlichkeit und in der ihm eigenen nüchternen Weise der um die katholische Wissenschaft hochverdiente P. J. Kleutgen behandelt (die Philosophie der Vorzeit, II. Bd. S. 489 ff.). — Unter dem Titel „Geist und Natur im Menschen" hat bereits im Jahre 1860 Prof. Dr. Morgott in Eichstätt die Lehre des hl. Thomas über diese Frage in ihrer Beziehung zur Kirchenlehre und zur neueren Wissenschaft als Programm des bischöflichen Lyceums daselbst veröffentlicht.

**) Dr. Constantin Gutberlet, welcher bezüglich der philosophischen Lehrsätze der Alten ziemlich eklektisch zu verfahren pflegt, äußert sich in seiner Naturphilosophie, S. 128, wie folgt: „Gerade hier in den Erscheinungen der Tierseele findet die substanzielle Form als unvollendete, in ihrem Sein vom Stoffe abhängige Substanz, ihre directe Begründung."

***) „Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles." Freiburg i. Br. 1862.

in Deutschland, wie in anderen Ländern zahlreiche philosophische Lehrbücher erschienen, in welchen den Fragen der Metaphysik eine sorgfältige Behandlung zu Teil wird; in Spanien hat der Dominikaner, nunmehr Cardinal-Erzbischof Gonzalez „Studien über die Philosophie des hl. Thomas" veröffentlicht, ein Werk, welches von der katholischen Welt mit Begeisterung aufgenommen und durch Übersetzung in verschiedene Sprachen zum Gemeingute Europa's gemacht worden ist.*) Aber auch jene schwierigsten und subtilsten Fragen von Gott und dem Geschöpfe, von der göttlichen Bewegung der Creaturen, von dem Verhältnisse des außergöttlichen Seins und Wirkens zum Sein und Wirken Gottes u. s. w. wurden wieder zur wissenschaftlichen Discussion gestellt**), ein Beweis mehr, in welch' innigem Zusammenhange zu einander die Principien des hl. Thomas stehen und wie seine Philosophie gleichsam von selbst dazu führt, sich von den höchsten Gesetzen des Seienden in einer den tiefsten und scharfsinnigsten Forschergeist befriedigenden Weise Rechenschaft zu geben.

Von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet, verliert auch die Frage über den Unterschied von Wesenheit und Dasein in den Ge-

*) Das dreibändige Werk der „Estudios sobre la Filosofia de Santo Tomas" von Franz Zephyrin Gonzalez ist bekanntlich in deutscher Übersetzung, welche der Pfarrer C. J. Nolte in Merseburg besorgte, bei G. J. Manz in Regensburg erschienen.

**) Die hier einschlägigen neueren und neuesten Schriften: Constantin von Schäzler „Natur und Übernatur", Mainz 1865; ferner „Neue Untersuchungen über das Dogma der Gnade", S. 87 ff.; Schneemann, S. J., „Controversiarum de div. grat. liberique arbitrii concord. initia et progressus." Friburgi 1881; auch deutsch in den Ergänzungsheften 9, 13 und 14 zu den „Stimmen aus Maria-Laach; Limbourg, S. J., „Selbstzeichnung der thomistischen Gnadenlehre", „die zureichende Gnadenlehre im Thomismus", in der Zeitschrift für katholische Theologie, Jahrg. 1877, und ebendort, Jahrg. 1879, „Gnade und Freiheit", und „Zur Prädestinationslehre", Jahrg. 1880 „Gott und die Sünde"; Dummermuth, O. P. „S. Thomas et doctrina praemotionis physicae." Parisiis 1886, u. s. w. gehören zwar zunächst dem theologischen Gebiete an, haben aber, insoferne sie sich mit der Frage von der Mitwirkung Gottes mit der Thätigkeit der geschöpflichen Ursachen beschäftigen, auch ein wesentliches philosophisches Interesse. Die Leidenschaft, mit der die Controverse von mancher Seite geführt wird, ist in hohem Grade bedauerlich und fördert die Sache selbst nicht. Daß aber der Streit überhaupt wieder auftauchte, liegt in der Natur der Dinge und wird, wenn erst alle Nebengedanken und hergebrachten Vorurteile bei Seite gestellt sind, für den Fortschritt des wissenschaftlichen Verständnisses nur nutzbringend sein.

schöpfen den Beigeschmack einer müssigen, veralteten Schulmeinung und gewinnt neues wissenschaftliches Interesse. Die Bedeutung dieser Frage könnte übrigens nur derjenige leugnen, welcher in Verkennung der Wichtigkeit und Tragweite, die den obersten Principien des Seins naturgemäß zukommt, auf die völlige Klarstellung derselben nur untergeordneten Wert legte oder darauf verzichtete, die Verschiedenheit des göttlichen und des außergöttlichen Seins, so weit dies dem Sterblichen überhaupt möglich ist, zum wissenschaftlichen Verständnisse zu bringen. Nichtsdestoweniger ist die Bedeutung der Frage von jeher verschieden beurteilt worden. Schon Dominikus Soto*) sah dieselbe als eine nebensächliche und ziemlich untergeordnete Frage an und meinte, es liege nicht viel daran, ob man den realen Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein annehme oder verwerfe, unter der Bedingung jedoch, daß an der Wahrheit, Gott allein existiere wesentlich oder kraft seiner Wesenheit, festgehalten werde. Dem Soto ist in unseren Tagen unter ausdrücklicher Berufung auf ihn der Dominikaner Albert Lepidi**) gefolgt, und ähnlich spricht sich auch P. Limbourg***) aus, der die große Wichtigkeit, welche der Frage von anderer Seite beigelegt wird, sowohl mit Rücksicht auf die Sache selbst, als auch insbesondere unter Bezugnahme auf die Philosophie des hl. Thomas entschieden in Abrede stellt.†) Dies hat ihn aber gleichwohl nicht abgehalten, die ganze

*) „Non est res tanti momenti hanc distinctionem aut concedere aut negare: dummodo non negetur differentia inter nos et Deum, quod esse sit de essentia Dei et non sit de essentia creaturae; sicut qui negaverit sessionem distingui a sedente, nihil magnum negabit, dummodo non concedat sedere esse de essentia hominis: hanc enim antiqui appellabant distinctionem realem, et forte docte.“ Lib. Praedicam., de substantia, q. 1.

**) Elementa philosophiae christianae, auctore P. F. Alberto Lepidi, O. P., Parisiis et Lovanii 1877, vol. II. pag. 171.

***) De distinctione essentiae ab existentia theses quatuor. Disputatio scholastica, quam ad auditorum suorum usum emisit Maximilianus Limbourg S. J., Ratisbonae 1883.

†) „Sunt quidem, qui ‚celebrem‘ quaestionem istam ‚magnique esse momenti‘ opinentur, siquidem sit ‚una ex fundamentalibus doctrinae S. Thomae‘ atque adeo ‚de fundamento maximae partis‘ deque ‚principio universali philosophiae S. Thomae agatur. Sed vero nimia sunt ista modumque excedunt. Utramcunque enim opinionem quisquam tenuerit, quin is quidem integram Aquinatis philosophiae probamque rationem ac formam suam facere sectarique possit, nihil dubitationis habet.“ L. c. p. III.

Frage ausführlich und mit eingehender Berücksichtigung der Lehre des hl. Thomas in einer besonderen, 71 Seiten starken Schrift zu behandeln, welche ausdrücklich für die akademische Jugend und zum Schulgebrauche bestimmt ist und gleichsam einen Leitfaden zum richtigen Verständnis der thomistischen Auffassung bilden soll.*) Das allein, glauben wir, dürfte genügen, um uns zu überzeugen, daß auch P. Limbourg die Frage nicht für so bedeutungslos hält, als es auf den ersten Blick scheinen möchte; dasselbe müssen wir von den Recensenten seines Werkchens annehmen. So erklärt Dr. Sprinzl**) wörtlich: „Diese Frage, die auf den ersten Blick bedeutungslos zu sein scheint, ist es nicht, wenn man auf die Folgen achtet, die nach der Meinung gewichtiger Autoren daraus entspringen, indem sie nichts weniger im Sinne hatten, als auf den Unterschied der Wesenheit und der Existenz ein charakteristisches Kennzeichen des Endlichen zu begründen, da sie nämlich nur dem unendlichen Wesen die Identität seiner Wesenheit mit seiner Existenz beilegten.“***) Auch die „Stimmen aus Maria-Laach“, obwohl sie nicht begreifen können, wie man die Lehre vom realen Unterschiede zwischen Wesenheit und Dasein in den Geschöpfen überhaupt für einen „Grundstein der Doctrin des englischen Lehrers“ erklären konnte, geben die Bedeutung der Sache gerade mit Rücksicht auf den „großen Meister“ unumwunden zu und halten es für ausgemacht, „daß der Gedankengang des hl. Thomas, je nachdem die vorliegende Streitfrage gelöst wird, nicht unbedeutende Modificationen erfahren wird“†)

Ungleich ernster wird die Frage von denjenigen genommen, welche unter Berufung auf die Lehre des hl. Thomas der Überzeugung sind, daß der Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein in den Geschöpfen ein realer sei. Liberatore, welcher früher der Meinung des Suarez gefolgt war, hält die Lehre vom realen Unterschiede für einen wichtigen

*) „Quum tamen haud parum nostra praesertim aetate intersit, S. Thomae sententias nosse neque etiam satis multae sint disputationes, quae aeque ac ista ad iuventutis academicae ingenium acuendum iuvent, hinc separatim eam parasse forasque in scholarum usum dedisse haud ab re fore existimo.“ L. c. p. IV.

**) Theologisch-praktische Quartalschrift, 1884, III. S. 661.

***) Vgl. Balmes, Fundamente der Philosophie, aus dem Spanischen übersetzt von Dr. Franz Lorinser, III. Bd. S. 164 u. 165 (Regensburg 1856), wo das Urteil des Herrn Recensenten wörtlich zu lesen ist.

†) Jahrg. 1884, III. S. 342.

Punkt der Metaphysik des hl. Thomas und für vollständig begründet.*) Den gleichen, wenn nicht einen noch höheren Wert mißt der Frage v. Schäzler bei, welcher sich auf Liberatore beruft.**) Plaßmann aber äußert sich folgendermaßen: „Kein Lehrsatz kehrt öfter wieder bei Thomas, als der, daß in allen creatürlichen Dingen die Essenz verschieden ist von der Existenz. Wie von Thomas selbst, so ist auch dieser Satz in der thomistischen Schule einstimmig immer gelehrt und mit einem solchen Eifer und Ernste festgehalten worden, daß man sofort sieht, es handle sich hier um einen Cardinalpunkt der Metaphysik.***) Nimmt man den Herväus und den Dominicus Soto aus, so enthalten die Worte Plaßmann's nichts, was mit den Thatsachen der Geschichte nicht übereinstimmte.†) Und wenn er an derselben Stelle weiter bemerkt, daß in dieser Frage der „eigentliche Schwerpunkt" liege, daß „das Herz und der Lebenspulsschlag der thomistischen Metaphysik" sich hier berge, so befindet er sich damit in vollem Einklange mit Bardenhewer††) und Anderen†††), zum Teil sogar solchen Gelehrten, welche für sich einen

*) Institut. philosoph. Romae 1861. pag. 284. Cf. idem opus, prim. edit. nov. form. Prati 1881, vol. I. pag. 262 seqq.

**) Das Dogma von der Menschwerdung Gottes. Freiburg i. Br. 1870. Zweite Beilage S. 415 ff.

***) Die Schule des hl. Thomas von Aquino, Soest 1858. V. S. 284.

†) Man vergleiche auch Goudin: „Philosophia iuxta inconcussa tutissimaque Divi Thomae dogmata." Parisiis 1869. IV. q. 4. a. 4. § 9.

††) Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute, bekannt unter dem Namen Liber de causis. Im Auftrage der Görres-Gesellschaft bearbeitet von Otto Bardenhewer. Freiburg i. Br. 1882 S. 257.

†††) „Die Frage von dem Verhältnisse der creatürlichen Freiheit zur göttlichen Einwirkung ist nur ein Teil der Fundamentalfrage von dem Verhältnisse der entia secunda zur causa prima im Allgemeinen; und so konnte es nicht fehlen, daß die höchsten Principien der Metaphysik mitberührt wurden und in beiden Schulen (der Thomisten und der Molinisten) eine abweichende Färbung bekamen. Thatsächlich gehen die Lehren beider Schulen gerade in den weitgreifendsten Begriffen und Sätzen der Metaphysik auseinander. So in der Grundfrage über das Verhältnis des esse essentiae zum esse actualis existentiae, sowie über die damit zusammenhängenden Begriffe der substantia, subsistentia, principium individuationis, concursus Dei naturalis u. s. w. Es ist nicht zu verkennen, daß ein innerer Zusammenhang alle diese Probleme mit einander verbindet, und daß die Logik schon zu verschiedener Auffassung solcher Grundbegriffe drängte." Der Katholik. Jahrg. 1873, II. S. 134. — Und ebendaselbst S. 140 f.: „Die thomistische Lehre (von der praemotio physica) hängt zusammen mit den höchsten metaphysischen

realen Unterschied zwischen der creatürlichen Wesenheit und ihrer Wirklichkeit nicht anerkennen, diese Lehre aber für einen „Cardinalpunkt der thomistischen Metaphysik" und für den „Schlüssel" zum Verständnisse wichtiger naturphilosophischer Sätze des Aquinaten halten.*) Um nicht zu weitläufig zu werden, soll nur noch eine Stelle aus dem System der Philosophie von Dr. Ernst Commer (I., S. 53) hier einen Platz finden. Dieselbe faßt kurz Alles zusammen, was über die Bedeutung der Frage ohne Übertreibung gesagt werden kann, und lautet also: „Die Frage nach dem Unterschiede des Wesens und der Existenz oder des Wesenseins und des Wirklichseins ist eine der schwierigsten Fragen der Philosophie, weil sie zu ihrer Lösung die höchste Abstractivkraft erfordert. Allein sie ist, weil sie so schwer ist, auch eine so tiefe Frage, daß sie ihren Einfluß auf alle Teile der Philosophie erstreckt. Nicht nur die Philosophie, sondern auch die speculative Theologie gestaltet sich nach der verschiedenen Lösung dieser Frage grundverschieden. Deshalb genügt es nicht, diese Frage nur aufzuwerfen; ihre Entscheidung muß versucht werden. Wer an diesem Problem verzweifelt, muß von der Philosophie ablassen; daher ist es auch in allen bedeutenden Systemen behandelt, von allen großen Philosophen untersucht worden."

Hiemit dürfte nachgewiesen sein, daß die Frage über den Unterschied von Wesenheit und Dasein in den Geschöpfen auch jetzt noch und gerade jetzt ein hohes wissenschaftliches Interesse beanspruche. Der Grund ist ein zweifacher: ein innerer, und dieser liegt im Gegenstande der Frage selbst, in der Lehre vom Seienden und ihrem inneren, notwendigen Zusammenhange mit der ganzen Metaphysik, insoferne diese als „erste Philosophie" die Ontologie und die Theodicee in sich schließt. Es ist aber überdies auch ein äußerer Grund vorhanden, die Rücksicht nämlich auf die Stellung, welche speciell der hl. Thomas

Sätzen, namentlich dem von dem Verhältnis der Potenz zum Act und der Essenz zur Existenz. Gerade die Lehre von der realen Distinction zwischen der Essenz und der actualen Existenz in den Creaturen, die der hl. Thomas so sehr betont, möchte wohl der metaphysische Ausgangspunkt der abweichenden Ansichten sein (cf. Goudin. Phil. t. IV. q. 4. a. 4 § 9.). Nebenbei bemerkt, scheint uns dieselbe Lehre nichts weniger als eine müssige Schulfrage zu sein, wie Manche meinen, sondern für die ganze Metaphysik und Philosophie von entscheidender Tragweite."

*) In der thomistischen Unterscheidung zwischen der essentia und existentia liegt der „Schlüssel" zum ganzen thomistischen System" (über das Wesen der Körper). Der Katholik, 1887. Februarheft, S. 186.

zu dieſer Frage eingenommen hat. Wer mit ſeinen Schriften nur einigermaßen vertraut iſt, weiß, daß in der Gotteslehre bei Thomas kein Satz häufiger Anwendung findet, als der: „Gott iſt ſein Sein.“ Das iſt ihm eigen; in allen außergöttlichen Dingen iſt die Weſenheit notwendig etwas Anderes als das Sein (aliud et aliud), in den Geſchöpfen ſind Weſenheit und Wirklichkeit unterſchieden (differunt). Dieſes Princip wendet der engliſche Lehrer an, wenn er die Einfachheit, die Einheit, die unendliche Vollkommenheit Gottes beweiſt, und das nämliche Princip iſt für ihn maßgebend, wenn er den letzten Grund unterſucht, weshalb das göttliche und das außergöttliche Sein von einander verſchieden ſind. Es iſt alſo keineswegs gleichgiltig, welcher Sinn den Worten des Aquinaten beigelegt werde, ob das „aliud et aliud“ einen bloß logiſchen, wenn auch in der Sache ſelbſt begründeten, oder einen realen, unſerem Denken vorhergehenden und von ihm unabhängigen Unterſchied bezeichne. Und es iſt dies um ſo weniger gleichgiltig, je größer das Anſehen iſt, welches der Aquinate als Metaphyſiker mit Recht allgemein genießt, und je bevorzugter die Stellung iſt, die derſelbe in der katholiſchen Gelehrtenwelt und weit darüber hinaus von jeher eingenommen hat und heute mit erhöhtem Glanze neuerdings einnimmt.

Das mag genügen, um den ſchüchternen Verſuch zu rechtfertigen, die Lehre des hl. Thomas über den Unterſchied von Weſenheit und Daſein in den Geſchöpfen geſondert zur Darſtellung zu bringen. Ich bin mir der großen und anerkannten Schwierigkeit der zu behandelnden Frage, wie nicht minder der Unzulänglichkeit meiner Kräfte vollkommen bewußt. Findet ſich etwas Gutes in meiner Arbeit, ſo möge man dies der Weisheit des großen Meiſters zuſchreiben, das Unvollkommene und Mangelhafte aber als mein Eigentum nachſichtig beurteilen.

---

1. Geſchichtlicher Überblick.

Von der Frage, welche uns im Folgenden beſchäftigten wird, ein hiſtoriſches Geſammtbild zu entwerfen, liegt außerhalb des Rahmens unſerer Unterſuchung. Nur ſo weit der Zweck der letzteren es erheiſcht, ſollen die verſchiedenen Standpunkte berührt werden, welche in früheren Jahrhunderten geltend gemacht wurden und deren Ausläufer bis in die Gegenwart hereinreichen. Eine ſolche Betrachtung iſt zur Orientirung über den Stand der Frage ſelbſt unerläßlich und außerdem nicht wenig geeignet, das Verſtändnis der Lehre des hl. Thomas weſentlich zu erleichtern.

Schon die oberflächliche Betrachtung der außergöttlichen Dinge, die aus ſich kein wirkliches Sein haben, mußte wie von ſelbſt zu dem Satze führen, daß zwiſchen ihrer Weſenheit und ihrer Wirklichkeit irgend ein Unterſchied beſtehe. Die Wahrheit dieſes Satzes iſt darum auch zu allen Zeiten allgemein anerkannt worden und hat ſchon bei Ariſtoteles mehrfach einen beſtimmten Ausdruck gefunden.*) Wie der Philoſoph von Stagira dieſen Unterſchied des Näheren ſich dachte, darüber gehen die Meinungen auseinander. Sylveſter Maurus**) regiſtriert ihn unter denjenigen, welche zwiſchen Weſenheit und Daſein in den Geſchöpfen einen realen Unterſchied behaupten; als ſicher darf angenommen werden, daß der hl. Thomas der Meinung war, ſeine eigene Lehre über dieſe Frage befinde

---

*) „*Τὸ δὲ τί ἔστιν ἄνθρωπος καὶ τὸ εἶναι ἄνθρωπον ἄλλο.*“ *Ἀναλύτικ. ὕστερ. B. ζ.* 30. Pariſer Ausgabe von Didot.

**) „Hanc sententiam (essentiam et existentiam in omnibus creaturis distingui a parte rei) satis clare et paene iisdem verbis docuit Aristoteles 2. Post. text. 7. dicens: esse vero nullius est, ut patet, substantia seu graece essentia, et essentiam significari eo loco, patet ex contextu. 2. etiam de anima secundum interpretationem Themistii idem expressit per ea verba, aliud est magnitudo et magnitudinis esse, et aqua et aquae esse; universim vero aristotelicae doctrinae valde consonat, quod in entibus necessariis essentia sit necessario esse, in contingentibus essentia sit posse esse ac non esse; actus vero essendi sit distinctus ab essentia seu potentia intrinseca essendi et non essendi.“ Quaest. philos., vol. II., noviss. edit. Cenomani.

sich mit derjenigen des „Philosophen" in Übereinstimmung.*) Avicenna**) hat ohne Zweifel den realen Unterschied gelehrt und daraus bezüglich des Verhältnisses der Begriffe von Sein und Wesenheit (ens et essentia) eine Folgerung gezogen, welche vom hl. Thomas bekämpft wird.***) Was Albert den Großen betrifft, so wird auch dieser für die reale Unterscheidung citiert†), obwohl die Stelle, auf welche man sich hauptsächlich beruft, nicht mit Sicherheit seine eigene Meinung zum Ausdruck bringt. Dagegen bietet sie eine vollständige Bürgschaft dafür, welches die Anschauung der damaligen Peripatetiker war: denn gerade diese wollte Albertus in seinem Commentar zum liber de causis, wie er wiederholt selbst versichert, darlegen und entwickeln.††) Und in dieser Hinsicht ist es allerdings von Interesse, ihn sozusagen als Zeugen für die Lehre vom realen Unterschiede zwischen der creatürlichen Wesenheit und ihrer Wirklichkeit auftreten zu sehen.†††)

Der Erklärung, daß der Unterschied, welcher zwischen der Wesenheit und dem Dasein in den Geschöpfen zweifellos vorhanden ist, nicht so zu

*) Zur obigen Stelle aus Aristoteles bemerkt Thomas: „In solo enim primo essendi principio, quod est essentialiter ens, ipsum esse et quidditas eius est unum et idem; in omnibus autem aliis, quae sunt entia per participationem, oportet quod sit aliud esse et quidditas entis. Non est ergo possibile, quod eâdem demonstratione demonstret aliquis quid est et quia est." S. Thom. in 2. Post. lect. 6.

**) Metaph. V. 1. Cf. Suarez, metaph. disp. 31. sect. 1. n. 3.

***) In 4. Metaph. lect. 2.

†) Suarez, l. c.

††) Bardenhewer, liber de causis, S. 244, 245.

†††) Die lateinische Übersetzung der pseudo-aristotelischen Schrift über das reine Gute (liber de causis) enthält am Schlusse des § 8 folgenden Passus: „Et virtus quidem divina est supra omnem virtutem intelligibilem et animalem et naturalem, quoniam est causa omni virtuti. Et intelligentia est habens helyatin et formam, et similiter anima est habens helyatin et natura est habens helyatin. Et causae quidem primae non est helyatin, quoniam ipsa est esse tantum." Das Wort helyatin gibt Albertus mit hyleachim wieder und leitet letzteres von ὕλη (Stoff) ab. In allen außergöttlichen Dingen, in den reinen Intelligenzen und in der Seele nicht minder als in den materiellen, Substanzen ist etwas Stoffartiges (hyleachim), die erste Ursache allein ist hievon ausgenommen, und zwar, wie Albertus wörtlich bemerkt, „propter hoc quod ipsa per suam simplicitatem tantum est esse unum simplex." Tract. 2. c. 18 — 19. Cf. Bardenhewer, l. c. pag. 248. — Viel bestimmter spricht sich über die Stelle im liber de causis und speciell über die Bedeutung von helyatin der hl. Thomas aus, wovon später die Rede sein wird.

denken sei, daß eine Sache, die Wesenheit, am Sein Teil nehme, und eine andere Sache, das Sein, der Wesenheit mitgeteilt werde, sondern daß vielmehr eine und dieselbe Sache, welche aus sich nur im Zustande der Möglichkeit sich befindet, als Wirkung einer bewirkenden Ursache Wirklichkeit sei und genannt werden könne, begegnen wir zuerst bei Alexander von Hales*), auf den sich denn auch alle Gegner der realen Unterscheidung zu berufen pflegen. Zu den letzteren zählten selbstverständlich sämmtliche Anhänger des Nominalismus mit Durandus und Gabriel Biel**); auch Aureolus***) bekannte sich zu derselben Anschauung. Weniger deutlich trat in dieser Frage der skotistische Formalismus hervor. Skotus selbst drückte sich so dunkel als möglich aus†), scheint aber, wie ihn auch Cajetan††) versteht, die bekannte formale Unterscheidung ex natura rei angenommen zu haben.†††)

*) „Non est imaginandum, quod una res sit, quae participat, sicut essentia, et alia, quae participatur sicut esse, sed quia una et eadem res est realitas modo participato et per vim alterius sicut per vim agentis: haec enim realitas de se non est nisi sub modo possibili; quod autem sit et possit vocari actus, hoc habet per vim agentis." In 7. Metaph. Text. 22.

**) Cf. Suarez, Metaph. disp. 31. sect. 1. n. 12.

***) Bei Capreolus, in 1. dist. 8. q. 1.

†) Cf. in 3. dist. 6. q. 1.; in 2. dist. 1. q. 2. et dist. 3. q. 1. necnon in 1. dist. 36.

††) In p. 1. q. 3. a. 4., et in opusc. de ente et essentia, c. 5. q. 11.

†††) Lychetus faßt in seinem Commentar zu Skotus (in 2. dist. 3. q. 1. n. 6.) seine eigene Meinung und diejenige seines Meisters in folgende Worte zusammen: „Sed si quaeratur, si essentia non distinguitur realiter ab existentia, cum utrumque sit praeter opus intellectus, et essentia non sit praecise ipsa existentia, cum modus intrinsecus non sit praecise res, cuius est modus, quomodo ergo essentia distinguitur ab existentia. Dico breviter, quod eo modo praecise distinguitur, sicut distinguitur a suo modo intrinseco, qui non distinguitur realiter, ut patet, nec formaliter positive, cum gradus intrinsecus non dicat aliquam formalitatem distinctam a formalitate rei, cuius est, ut patet a Doctore in 1. ubi supra. Distinguitur ergo praecise ex natura rei, accipiendo distinctionem ex natura rei pro minima distinctione, quae haberi potest praeter opus intellectus, scilicet quando praeter opus intellectus aliquid ex natura rei convenit uni, quod non convenit alteri; et sic existentiae convenit ex natura rei esse modum intrinsecum, qui modus simpliciter repugnat rei, cuius est talis modus. Si etiam quaeratur quomodo essentia in esse obiectivo vel possibili distinguitur ab essentia in tali esse, cum ut sic neutrum dicat aliquod esse actuale: dico quod praecise distinguitur praeter opus intellectus ex natura rei secundum quid."

Die späteren Skotisten haben den virtuellen Unterschied verteidigt. Als Haupt-Repräsentant dieser Meinung ist Suarez anzusehen, welcher die ganze Frage mit großer Ausführlichkeit und in allen ihren Verzweigungen behandelte*); aus ihm haben alle Neueren geschöpft.

Den realen Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein in allen geschaffenen Dingen haben unter ausdrücklicher Berufung auf die Lehre des hl. Thomas verteidigt: die berühmten Commentatoren der beiden Summen des englischen Lehrers, Cardinal Cajetan**) und Sylvester von Ferrara***), genannt Ferrariensis; ferner Capreolus†), der Fürst der Thomisten, und, wenn wir den Herväus††), welcher mit seinem Zeitgenossen Gregor von Rimini†††) der entgegengesetzten Anschauung huldigte, ausnehmen, die ganze Schule der Thomisten. Außer Herväus wird von Manchem auch Soto als Gegner citiert, aber mit Unrecht. Soto mißt der ganzen Frage keine besondere Bedeutung bei; was aber die Sache selbst anlangt, so tritt er der Meinung, wornach der Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein in den Geschöpfen ein realer ist, nicht an sich, sondern nur einer bestimmten Auffassung entgegen, wie aus den oben citierten Worten klar hervorgeht*†) und von Suarez ausdrücklich anerkannt wird, weshalb er ihn zu den Verteidigern der formalen Unterscheidung ex natura rei zählt, die für Jeden, der logisch richtig denkt, allerdings eine reale ist. Soto selbst nennt diese letztere Bezeichnung, welche er den Alten zuschreibt, eine gelehrte, und Suarez verfehlt nicht, diejenigen, welche die reale Unterscheidung bekriteln, dafür aber der formalen ex natura rei oder der real-modalen das Wort reden, der Inconsequenz zu beschuldigen.**†) Daß in den Geschöpfen die Wesenheit von ihrer Wirklichkeit nicht bloß in unserem Denken, sondern von diesem unabhängig, wenn auch nur wie von ihrem inneren realen Modus unterschieden sei, haben ohne

*) Metaph. disp. 31. sect. 1 seqq. — Auch Vasquez (in 3. p. Summae theol. S. Thom. disp. 72. c. 2.) ist ein Gegner der realen Distinction.

**) In part. 1. Sum. theol. S. Thom. q. 3. a. 4. et in opusc. de ente et essentia, c. 5 q. 11.

***) In Summam Cg. II. c. 52 seqq.

†) In 1. dist. 8. a. 1. q. 1.

††) Quodl. 7. q. 9.

†††) In 2. dist. 6. q. 1.

*†) Cf. etiam in 1. Phys. q. 2 et in 4. dist. 10. q. 2.

**†) L. c. sect. 1. n. 11. et sect. 6. n. 9.

Zweifel auch Fonseca*) und die Conimbricenser**) gelehrt, weshalb Kleutgen nicht ansteht, dieselben den Verteidigern des realen Unterschiedes beizuzählen***), was freilich von Limbourg bemängelt wird.†) Allein Fonseca trägt ausdrücklich die Lehre vor, welche wir als diejenige des Dominicus Soto kennen gelernt haben. Die Formulierung, wornach die Unterscheidung den Unterschied einer Sache von einer anderen Sache (distinctio rei a re) bedeutet, mißbilligt er, aber die Unterscheidung ex natura rei hält er aufrecht.††) Dasselbe gilt von Molina†††) und von den Conimbricensern. Ganz entschieden aber tritt für die reale Unterscheidung der nüchterne und mit Recht hochgeschätzte Philosoph Sylvester Maurus ein. „In allen Geschöpfen", sagt er*†), ist die Wesenheit und ihre Wirklichkeit a parte rei unterschieden, so daß sich das, was ist oder existiert, von demjenigen, wodurch es wirklich ist, wie das Vermögen von seiner Wirklichkeit unterscheidet." Diese Lehre stellt Maurus nicht bloß der Meinung eines Durandus Arriaga, Oviedus und Anderer, sondern auch derjenigen des Suarez direct gegenüber und kennzeichnet sie auf alle nur mögliche Weise als

*) In 4. Metaph. c. 2. q. 4.

**) Phys. c. 9. q. 6. a. 2.

***) Die Philosophie der Vorzeit, II. S. 64.

†) L. c. pag. 26, 27.

††) „Existentia creaturarum distinguitur ab illarum essentia ex natura rei tamquam ultimus eius modus intrinsecus." So citiert Limbourg wörtlich selbst. Die Worte „ex natura rei" sind von uns unterstrichen.

†††) Molina ist der Überzeugung, daß er von Skotus nicht abweicht. Die Unterscheidung zwischen Wesenheit und Wirklichkeit nennt er eine formale. Was hervorgebracht wird, ist die Wesenheit, deren Wirklichsein ihr realer, sie begleitender Modus ist, der mit ihr hervorgebracht wird (comproducitur). Vgl. Limbourg a. a. O.

*†) Respondeo in omnibus creaturis essentiam et existentiam distingui a parte rei, ita ut id quod est, sive existit simpliciter et ut quod, distinguatur ab existentia seu esse actuali, quod est sive existit ut quo, et ita ut potentia essendi ac non essendi creaturis intrinseca, in qua consistit intrinseca earum essentia, distinguatur ab ipso actu essendi, in quo constitit existentia. Sicut enim in creaturis aliud est id, quod movetur, aliud est moveri; aliud est quod videt, audit, intelligit, amat etc., aliud est videre, audire, intelligere etc.; et universim actus distinguuntur ab iis, quae habent tales actus, ita id quod est seu habet actum essendi, distinguitur ab ipsa existentia sive actu essendi. E converso sicut in Deo id, quod est, est ipsum intelligere, ita id, quod intelligit, est ipsum intelligere, id, quod vult, est ipsum velle, ita ut nullus omnino actus sit aliud ab eo, cuius est actus." Quaest. philos. II. q. 6. pag. 58. edit. cit.

die Lehre eines realen, in der Sache selbst und unabhängig von unserem Denken vorhandenen Unterschiedes. Wie in den Geschöpfen das Subject der Bewegung etwas Anderes ist, als die Bewegung, das Subject des Sehens, Hörens, Denkens, Liebens u. s. w. etwas Anderes als Sehen, Hören, Denken, Lieben, und im Allgemeinen die Thätigkeit sich vom Träger derselben unterscheidet, so unterscheidet sich auch dasjenige, was existiert, dem das Wirklichsein zukommt, von dem ihm immanenten Grunde seiner Wirklichkeit. Deutlicher kann der reale Unterschied wohl nicht mehr markiert werden. Maurus beruft sich für seine Meinung auf Aristoteles und die Peripatetiker sowie auf den hl. Thomas und bemerkt dann, daß auch Skotus zwischen der Wesenheit und dem Dasein einen Unterschied zulasse und von Cajetan als der Urheber der formalen Unterscheidung ex natura rei angeführt werde. Derselben Meinung seien auch Fonseca und die Conimbricenser. Endlich fügt er eine sehr ausführliche Begründung bei*) und weist mit der ihm eigenen Einfachheit und Klarheit die Einwände zurück, welche von den Gegnern der realen Unterscheidung erhoben zu werden pflegen. Daß also Maurus den Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein, welchen er selbst lehrte und mit aller Wärme verteidigte, für einen realen, in den Dingen unabhängig von unserem Denken vorhandenen, gehalten hat, ist ganz und gar unbestreitbar. An dieser Thatsache ändert auch der Umstand nichts, daß Maurus in Beantwortung der Frage, welcher Art der von ihm behauptete Unterschied sei, diesen einen formalen ex natura rei oder, was ihm wahrscheinlicher dünkt, einen modalen oder quasi-modalen nennt.**) Denn keiner von beiden ist ihm ein logischer oder ein nur virtueller Unterschied, sondern vielmehr ein solcher, welcher unabhängig von unserem Denken a parte rei vorhanden ist.***)

*) Einen der Beweisgründe, welche Maurus für den Unterschied a parte rei beibringt, würdigt P. Limbourg (l. c. p. 57 seqq.) einer eingehenden Erwiderung, die ausschließlich gegen die reale Distinction von Wesenheit und Dasein gerichtet ist. Vgl. dagegen die Note S. 26 und 27.

**) L. c. p. 68 „Ad nonum."

***) „Si existentia distingueretur a parte rei ab essentia, vel distingueretur distinctione reali stricte, vel modali, vel formali ex natura rei. Nulla ex his distinctionibus potest distingui. Ergo non distinguitur a parte rei, sed solum per intellectum." L. c. p. 57. So lautet der Einwand, welchen Maurus sich macht, und den er p. 68 „ad nonum" beantwortet. — Modal nennt Maurus diejenige Distinction, „per quam duo ita se invicem communicent in eodem supposito, ut

Neben Maurus verdient unter den Verteidigern des realen Unterschiedes auch der Cardinal Sfortia Pallavicini besonders genannt zu werden. In seiner Eigenschaft als Professor der Theologie an der Gregorianischen Universität in Rom hat er diese Lehre nicht nur selbst vorgetragen, sondern auch dafür Zeugnis abgelegt, daß dieselbe dem hl. Thomas familiär gewesen sei, sowie daß dieser sie als gewiß und als eine Fundamentallehre betrachtet habe.*)

Damit dürfte über die ältere und die neuere Scholastik, soweit der Zweck unserer Untersuchung es erheischt, vorläufig genug gesagt sein. Daß die Frage vom Unterschiede zwischen Wesenheit und Dasein in den geschaffenen Dingen schon bei den klassischen Vertretern der mittelalterlichen Wissenschaft eine Rolle gespielt hat, ist nicht zu leugnen. Nicht nur der Liber de causis, welcher gerade von Seite des hl. Thomas die eingehendste Würdigung fand, bot zur Behandlung der Frage Gelegenheit, sondern schon die Lehre der Schrift (Exod. 3, 14) im Anschlusse an die tiefsinnigen Betrachtungen, welche die Väter über den Unterschied zwischen dem göttlichen und dem creatürlichen Sein an diesen Text unmittelbar und mittelbar knüpfen, mußte zur Stellungnahme förmlich herausfordern. Daß in den Geschöpfen die Wesenheit und ihre Wirklichkeit nicht dasselbe seien, war wenigstens von Seite derjenigen, die als Vertreter der Scholastik überhaupt in Betracht kommen können, anerkannt; die Frage aber, worin dieser Unterschied bestehe und wie er des Näheren gedacht werden müsse, ist später Gegenstand der Controverse geworden, die sich durch die ganze Blütezeit der mittelalterlichen Speculation und durch die ihr folgende Periode hindurchzieht. Wie aus den bisherigen Darlegungen klar ersichtlich ist, war der Streit weder einer einzelnen Schule eigentümlich noch gegen dieselbe ausschließlich gerichtet. Wenn die Schule der Thomisten unter Berufung auf ihren Meister sich nahezu einstimmig für den realen Unterschied aussprach,

sint inseparabilia non mutuo." Die formale Distinction ex natura rei aber ist ihm gegenüber der modalen eine „distinctio minor, per quam duo in eodem supposito se communicent cum mutua inseparabilitate." Wie sie geringer ist als die modale, so ist sie größer als die virtuale. L. c. quaest. 31. pag. 306.

*) „Quoniam est familiaris doctrina S. Thomae, quam ille tanquam certam ac fundamentalem assumit, existentiam in solo Deo identificari cum essentia, placet hic eius rationem explicare ac tueri, quantum probabilissime potest." Assertiones theologicae, lib. 8. De Deo uno et trino, c. 3.

so sind ihr hierin nicht etwa bloß die berühmten Commentatoren des hl. Thomas, Cajetan und Ferrariensis, sondern auch wissenschaftliche Celebritäten, welche der thomistischen Schule im engeren Sinne nicht angehörten, vorausgegangen und gefolgt. Zu den ersteren zählt an hervorragender Stelle Aegidius von Colonna*), ein Schüler des Aquinaten und einer der berühmtesten und gründlichsten Gelehrten seiner Zeit**), zu den letzteren gediegene und anerkannte Vertreter der Wissenschaft aus der Gesellschaft Jesu. Aber auch die entgegengesetzte Meinung hat bedeutende Gewährsmänner für sich, an deren Spitze kein geringerer als der doctor eximius steht.

Mit dem Zerfall der Scholastik und dem Eindringen eines anderen, der christlichen Philosophie, wie sie länger als anderthalb Jahrtausende gelehrt wurde, grundsätzlich feindseligen Geistes verschwindet auch unsere Controverse und die Frage selbst nach und nach von der Tagesordnung. Hatte schon Cajetan Klage darüber geführt***), daß die Metaphysiker seiner Zeit dieser tiefen und subtilsten Frage viel zu wenig Beachtung schenkten, so glaubte später der Cardinal Pallavicini den Grund dieser Erscheinung und speciell die Abneigung Vieler gegen die Annahme einer realen Unterscheidung darin zu finden†), daß die Menschen, an die Wahrnehmung individueller Wesen durch die Sinne gewöhnt, nur schwer dasjenige erfassen, was als das, dem ein Sein zukommt (quod est), eigentlich nicht ist, sondern nur als das ist, wodurch ein Anderes ist (quo est aliud). War diese Bemerkung schon für jene Zeit zutreffend, in der Pallavicini lebte, so ist sie es für die Folge in einem noch viel höheren Grade geworden. Die neue Richtung, welche durch Baco von

*) In 1. dist. 2. q. 4. a. 1. — De esse et essentia, q. 9 seqq. — Quodl. 1, p. 2. — Cf. Suarez l. c. sect. 1. n. 3.

**) Wetzer und Welte's Kirchenlexikon, Zweite Auflage, Dritter Band „Colonna, Ägidius ꝛc.", S. 667 ff.

***) „Et scito, quod ista quaestio est subtilissima et propria antiquis metaphysicis, a modernulis autem valde aliena, quia tenent non solum in Deo, sed in omni re essentiam identificari existentiae illius." In 1. p. q. 3. a. 4.

†) „Omnis autem difficultas, quae fit contra distinctionem existentiae ab essentia, oritur ex eo, quod homines assueti per sensus tractare ac numerare individua subsistentia, aegre concipiant aliquid ita esse ut quo, quin simul sit ut quod, propter quam ipsam rationem veteres philosophi ante Aristotelem et multi ex recentioribus negant distinctionem accidentium in eodem supposito, et cuncta componunt ex atomis incompositis." L. c.

Verulam, Gassendi und Carteſius der Naturphiloſophie gegeben wurde, die grundsätzliche Verdrängung der aristotelischen Entelechien und der scholastischen Formen durch die Atome des Demokrit und eine rein mechanische Naturerklärung, die Leugnung der Accidenzien als von der Substanz unterschiedener Realitäten sowohl in der Körper-, als auch in der Geisterwelt und die immer stärker hervortretende Tendenz, für die sämtlichen Naturkräfte die mechanische Bewegung zu substituieren und alle Veränderungen in der Körperwelt für eine Verbindung und Trennung der Atome ohne jedes eigentliche Entstehen und Vergehen zu erklären, mußten nach und nach das Interesse nicht nur für unsere Frage, sondern auch für viele andere z. B. für die Frage von dem realen dem Vermögen nach Seienden, von den materiellen, nicht subsistierenden Formen, von dem Verhältnisse von Potenz und Act u. s. w. vollständig in den Hintergrund drängen und das Verständnis selbst für solche Fragen wesentlich erschweren. Und um diesem Resultate den Charakter einer gewissen Allgemeinheit und Ständigkeit zu geben, dazu hat die neue Metaphysik, welche man an die Stelle derjenigen des hl. Thomas und des Aristoteles setzte, nicht wenig beigetragen. Und so darf man sich denn nicht wundern, daß allmählig das Urteil herrschend wurde, man habe es in der Meinung von dem realen Unterschiede zwischen der Wesenheit und ihrer Wirklichkeit in den geschaffenen Dingen und schon in der Aufwerfung dieser und ähnlicher Fragen nur mit eitlen Spitzfindigkeiten und der übertriebenen Analyse des die Begriffe hypostasierenden Verstandes zu thun. Nicht einmal um die Philosophie hochverdiente und durch die Gediegenheit ihres Urteils hervorragende Männer vermochten sich von solchen Einflüssen völlig frei zu erhalten. So lesen wir bei Balmes*): „Daß wir zwischen der Wesenheit und der Existenz der Dinge unterscheiden, unterliegt keinem Zweifel; insofern wir das Object realisiert denken, begreifen wir die Existenz, und insofern wir denken, daß dieses Object mit dieser oder jener Bestimmung existiert, die es zu einem solchen von dieser oder jener Art macht, begreifen wir die Wesenheit. Die Idee der Existenz stellt uns die reine Realität vor; die Idee der Wesenheit bietet uns die Bestimmung dieser Realität dar. Doch die Schulen gingen noch weiter, sie wollten den Unterschied, der in den Begriffen sich findet, auf die Sachen übertragen, und hier scheint

*) A. a. O.

mehr Spitzfindigkeit als Tiefe obzuwalten." Unter voller und rückhaltloser Anerkennung der Verdienste des spanischen Philosophen hat sein Landsmann, der Cardinal Gonzalez, ihm hierauf geantwortet, daß seiner Beweisführung dieselben Mängel anhafteten, welche er den Gegnern vorwerfe, nämlich Begriffsverwirrung und die petitio principii, und er hat dieses Urteil sofort ausführlich motiviert.*)

Welch' glückliche Änderung seit der Wiederbelebung der aristotelisch-thomistischen Studien eingetreten ist, haben wir schon in der Einleitung (S. 4 ff.) angedeutet. Es gibt kaum eine metaphysische Frage von Bedeutung, die nicht neuerdings angeregt und in der einen oder der anderen Form wiederholt behandelt wurde. Es gilt dies aber vorzüglich von denjenigen Fragen, welche mit der Untersuchung über den Unterschied von Wesenheit und Dasein in irgend einem Zusammenhange stehen. So wurde die Frage von ὂν δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ von Franz Brentano einer sorgfältigen Betrachtung unterstellt**) und die praktische Anwendung dieses Unterschiedes in der Psychologie von demselben Gelehrten vortrefflich beleuchtet.***) Dr. Gloßner hat über „die objective Bedeutung des aristotelischen Begriffs der realen Möglichkeit" eine besondere Abhandlung geschrieben†), und die damit in engem Zusammenhange stehende Frage über Potenz und Act wurde erst jüngst von Professor Kaufmann in Luzern allseitig gewürdigt.††) Aber auch die dunkle und in mehrfacher Hinsicht für das Verständnis der Philosophie des hl. Thomas so wichtige Frage von dem Princip der Individuation hat in einer Reihe von Artikeln in der Zeitschrift „Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie" eine neue

*) A. a. O. S. 178 ff.

**) Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles. S. 40 ff.

***) Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom νοῦς ποιητικός. Mainz 1867.

†) Jahresbericht der Görres-Gesellschaft, Section für Philosophie, Jahrg. 1883. S. 3 ff. — Vgl. auch „das objektive Princip der aristotelisch-scholastischen Philosophie" von demselben Verfasser. Regensburg 1880. S. 69.

††) „Der Act ist früher als die Potenz." Ein wichtiges Princip der aristotelisch-thomistischen Philosophie. Abhandlung über die Bedeutung desselben. Von Kanonikus Nikolaus Kaufmann, Professor der Philosophie am Lyceum und Präsident der St. Thomas-Akademie in Luzern. Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie. I. Bd. 4. Heft.

Beleuchtung erfahren.*) Lange vorher wurden von P. Kleutgen alle einschlägigen Fragen, wie diejenigen vom absoluten und relativen, vom realen und idealen, vom wirklichen und möglichen Sein, von der Wesenheit und dem Dasein, von der Abhängigkeit und der Verschiedenheit der Accidenzien von der Substanz u. s. w. mit seltener Sachkenntnis und Klarheit mehr oder weniger ausführlich behandelt.**) Was aber die Frage vom Unterschiede zwischen Wesenheit und Dasein in den Geschöpfen speciell betrifft, so neigt sich Kleutgen der Meinung derjenigen zu, welche mit Suarez nur eine virtuelle Unterscheidung annehmen, enthält sich aber für seine Person eines endgiltigen Urteils, will es vielmehr gerne Anderen überlassen, über diese dunkle Frage wo möglich volles Licht zu verbreiten.***) Tongiorgi†) und Palmieri††), beide in früheren Jahren Professoren am Collegium Romanum in Rom, treten als Gegner der realen Unterscheidung auf. Hagemann†††), Gutberlet*†), Schwetz**†), Limbourg***†) stimmen ihnen hierin bei, während Sanseverino*††), Liberatore*†††), der Cardinal Zigliara*[a]), M. de Maria*[b]), Schiffini*[c]), Cardinal Pecci, Cornoldi*[d]), sämtlich Italiener, ferner in Spanien der Cardinal Gonzalez*[e]), in Deutschland Plaßmann*[f]), Frhr. v. Schäzler*[g]) Ernst Commer*[h]), Stöckl*[i]) den realen Unterschied verteidigen.

*) Von Kanonikus Dr. M. Gloßner, Mitglied der philosophischen Akademie des hl. Thomas in Rom. 1. — 4. Heft.

**) Die Philosophie der Vorzeit. II. Bd.

***) Die Philosophie der Vorzeit. II. Bd, II. Aufl. S. 70.

†) Instit. philos. vol. II. pag. 27 seqq.

††) Instit. philos. vol. I. pag. 280 seqq.

†††) Elemente der Philosophie, Metaphysik, S. 23 und 24.

*†) Metaphysik, S. 11 und 12.

**†) Instit. philos. vol. II. pag. 51.

***†) L. c.

*††) Elementa philos. christ. II. pag. 54 seqq.

*†††) Instit. philos. Prati 1881. vol. I. pag. 262 seqq.

*a) Summa philos. vol. I. pag. 362 seqq.

*b) S. Thom. Aq. opusc. select. tom. I. p. 23 seqq.

*c) Principia philos. ad mentem Aquinatis, pag. 625 seqq.

*d) Bei Schiffini a. a. O.

*e) A. a. O. S. 177 ff.

*f) A. a. O.

*g) Das Dogma von der Menschwerdung Gottes. Zweite Beilage S. 412 ff.

*h) A. a. O.

*i) Lehrbuch der Philosophie, Metaphysik, S. 20. ff.

Der hl. Thomas wird in Nachfolgendem selbst ausführlich zum Worte kommen. Wenn neuestens der Versuch gemacht wird, ihn für die Meinung der Gegner des realen Unterschiedes in Anspruch zu nehmen, so darf dem gegenüber wohl darauf hingewiesen werden, daß die Überzeugung vom Gegenteil zu allen Zeiten die vorherrschende war. Nicht nur die Thomistenschule als solche glaubte schon von jeher, in der Verteidigung der realen Unterscheidung zwischen der geschaffenen Wesenheit und ihrer Wirklichkeit getreu den Spuren ihres Meisters zu folgen, sondern der Chorführer der entgegengesetzten Meinung selbst, der gelehrte Suarez, wagte es nicht, den englischen Lehrer für sich zu reclamieren. Diese Thatsache allein ist ein gewichtiges Präjudiz dafür, daß der hl. Thomas in der That die reale Unterscheidung gelehrt habe. Dazu kommt, daß alle Verteidiger des realen Unterschiedes früher und jetzt einstimmig sich auf Thomas berufen, und zwar mit solchem Nachdrucke und in solch' bestimmter Weise, daß man sofort merkt, es handle sich hier nicht um eine mehr oder weniger begründete Meinung, sondern um eine Sache, die als absolut sicher und völlig ausgemacht zu gelten habe. So nennt Bardenhewer die Lehre vom realen Unterschiede zwischen Sein und Wesen in allem Creatürlichen einen „Cardinalpunkt der thomistischen Metaphysik" und findet gerade hierin einen wichtigen Grund, weshalb der hl. Thomas dem Liber de causis eine so fleißige Beachtung geschenkt habe.*) Nicht anders urteilen die beiden Jesuiten Schiffini und M. de Maria, von welchen der letztere gegenwärtig an der Gregorianischen Universität in Rom Philosophie vorträgt. Schiffini sagt, es sei zweifellos, daß der hl. Thomas den realen Unterschied lehre.**) De Maria aber drückt sein lebhaftes Erstaunen darüber aus***), daß es überhaupt gelehrte Männer, welche

*) A. a. O. S. 257.

**) L. c. pag. 625.

***) „Ingenue fatemur, mirabile videri est ostento simile, homines eruditos et, ut supponimus, in pervolutandis Aquinatis voluminibus sane versatos, tam confidentur ac libere affirmare S. Thomam nullo in loco docuisse aperte distinctionem realem essentiae ac esse in creaturis." S. Thomae Aq. opuscula philosophica et theologica. Editio accurate recognita et nonnullis quaestionibus ac scholiis aucta a M. de Maria, S. J. Tiferni Tiberini 1886, vol. I. pag. 23 in nota. De Maria beruft sich daselbst auf Skotus und dessen Schüler, welche den hl. Thomas bekämpften, sodann auf Toletus und Tiphanus, dessen Ausspruch er citiert, und läßt hierauf den hl. Thomas selbst sprechen.

in den Werken des Aquinaten sich umgesehen haben, geben könne, die den Mut besitzen, zu behaupten, daß der hl. Thomas den realen Unterschied von Wesenheit und Dasein nirgends offen und ausdrücklich gelehrt habe. Damit aber wiederholt derselbe nur, was schon der Cardinal Pallavicini*), der Cardinal Toletus**) und insbesondere Tiphanus ausgesprochen hat, dessen Worte lauten: „Leugnen oder in Zweifel ziehen wollen, daß der hl. Thomas die Existenz in den Geschöpfen real von ihrer Wesenheit unterscheidet, ist Sache eines unverschämten oder in der Lehre des Aquinaten unwissenden Menschen.***)

Das Urteil der Geschichte haben sonach diejenigen in keinem Falle für sich, welche mit Limbourg behaupten, es lasse sich aus den Werken des hl. Thomas nichts beibringen, woraus mit Sicherheit gefolgert werden könne, daß derselbe den realen Unterschied zwischen Sein und Wesenheit wirklich gelehrt habe.†) Ehe wir hierüber den hl. Thomas selbst hören, ist es notwendig, den Sinn der aufgeworfenen Frage genau zu fixieren.

*) L. c.

**) In 1. p. q. 3. a. 3.

***) Quod existentiam in creaturis re distinguat ab essentia, id vel negare vel in dubium revocare hominis est impudentis vel in eius doctrina peregrini. De hypostasi etc. c. 6. et 42. — Es verdient bemerkt zu werden, daß Toletus und Tiphanus ihrerseits den realen Unterschied nicht verteidigten, wodurch ihr Urteil über die Meinung des hl. Thomas an Wert noch gewinnt.

†) L. c. p. 26, 45.

2. Bestimmung des Streitpunktes.

Wesenheit ist das Abstractum von Wesen, wie essentia das Abstractum von ens, und bedeutet daher dasjenige, wodurch etwas ein Seiendes ist und als solches benannt wird, wodurch es das ist, was es ist. Mit dem Worte Wesen dagegen bezeichnen wir dasjenige, was eine Wesenheit hat, was Träger oder Inhaber einer Wesenheit ist. Wesen (ens) ist demnach das, was ist (id quod est), Wesenheit (essentia) das, wodurch etwas das ist, was es ist, wodurch es ein Was-Sein hat (id quo aliquid est id quod est, quo habet esse quid). Die Wesenheit denken und bezeichnen wir als Form, welche dem Wesen als einem Subjecte innewohnt und es zu dem macht, was es ist; das Wesen selbst aber denken und bezeichnen wir als Subject mit der Form, wodurch es zu einer Art von Seiendem innerlich bestimmt wird. Der Grund hievon liegt in der Unvollkommenheit des menschlichen Denkens, dessen eigentümliches Object das Wesen der materiellen Dinge ist, in denen die Form und der Träger derselben verschieden sind.*) Die materiellen Dinge sind zwar und existieren als das, was ist; aber dieses ist nichts Einfaches, sondern etwas Zusammengesetztes; die Formen der materiellen Dinge dagegen sind zwar einfach, aber unvollkommen: denn sie subsistieren nicht in sich, sind nicht das, was ist, sondern das, wodurch etwas ist.

Da das Wort seiend (ens), von dem essentia abgeleitet ist, eine mannigfache Bedeutung hat, so ist die Frage berechtigt, welcher Sinn mit dem Worte Sein, nach dem die Wesenheit benannt wird, ver-

*) Quantum ad modum significandi omne nomen cum defectu est. Nam nomine rem exprimimus eo modo, quo intellectu concipimus. Intellectus autem noster a sensibilibus initium sumens illum modum non transcendit, qui in rebus sensibilibus invenitur, in quibus aliud est forma et habens formam propter formae et materiae compositionem. Forma vero in his rebus invenitur quidem simplex, sed non perfecta, utpote non subsistens. Habens autem formam invenitur quidem subsistens, sed non simplex, immo concretionem habens. Unde intellectus noster quidquid significat ut subsistens in concreto significat; quod autem ut simplex, non ut quod est, sed quo est. S. Thom. Cg. I. 30.

bunden werden muß. Offenbar kann damit nicht jenes Seiende gemeint sein, welches als Verbindung des Prädicats mit dem Subjecte, wie der hl. Thomas sich ausdrückt, nur die Wahrheit der Sätze bezeichnet und nur im urteilenden Verstande, nicht aber in den Dingen selbst ist. Das Seiende, nach dem die Wesenheit (essentia) benannt wird, ist vielmehr dasjenige, welches in die zehn Kategorien eingeteilt wird, das real Seiende, das in den Dingen selbst etwas setzt.*) Dasjenige, was nicht ist, dessen Sein nur Gedachtsein ist, kann auch nichts haben, wodurch es ist; es hat im eigentlichen Sinne keine Wesenheit, und dies gilt von allen Negationen und Privationen, welche nur nach der Art von Seienden gedacht werden, in sich aber nichts sind. Nur was entweder wirklich ist, oder wirklich sein kann, das real Seiende, hat eigentlich eine Wesenheit. Diese bezeichnet daher, wenn von creatürlichen Dingen die Rede ist, etwas, was allen Dingen, die sind oder sein können, allen besonderen Naturen gemeinsam zukommt, etwas, wodurch die verschiedenen Dinge in die verschiedenen Gattungen und Arten eingereiht werden.**) Nun bezeichnen wir aber dasjenige, wodurch etwas einer besonderen Art angehört, durch die Definition, welche anzeigt, was etwas ist, und so kommt es, daß für das Wort Wesenheit auch das Wort Quiddität (quidditas, Washeit) gebraucht wird. Aristoteles wählte den Ausdruck: *τὸ τί ἦν εἶναι****), welchen der hl. Thomas mit „quod quid erat

*) Sciendum est quod, sicut Philosophus dicit in 5. Metaph., ens per se dicitur dupliciter: uno modo, quod dividitur per decem genera; alio modo, quod significat propositionum veritatem. Horum autem differentia est, quia secundo modo potest dici ens omne illud, de quo affirmativa propositio formari potest, etiamsi illud in re nihil ponat, per quem modum privationes et negationes entia dicuntur. Dicimus enim quod affirmatio est opposita negationi, et quod caecitas est in oculo. Sed primo modo non potest dici aliquid quod sit ens, nisi quod in re aliquid ponat, unde primo modo caecitas et huiusmodi non sunt entia. Nomen igitur essentiae non sumitur ab ente secundo modo dicto; aliqua enim dicuntur hoc modo entia, quae essentiam non habent, ut patet in privationibus; sed sumitur essentia ab ente primo modo dicto. Unde Commentator in eodem loco dicit: „ens primo modo dictum est, quod significat substantium rei.“ S. Thom. de ente et essentia, cap. 1. Cf. Quodl. 9. a. 3.

**) Et quia, ut dictum est, ens hoc modo dictum dividitur per decem genera, oportet quod essentia significet aliquod commune omnibus naturis, per quas diversa entia in diversis generibus et in diversis speciebus collocantur: sicut humanitas est essentia hominis, et sic de aliis. S. Thom. de ente et essentia, cap. 1.

***) *Ἐπεὶ δὲ τὸ τί ἦν εἶναι οὐσία, τούτου δὲ λόγος ὁρισμός, διὰ τοῦτο περὶ ὁρισμοῦ καὶ περὶ τοῦ καθ' αὑτὸ διώρισται. Z, α.* 15.

esse, id est hoc, per quod aliquid habet esse quid" überſetzte.*) Die Weſenheit wird ferner auch Form genannt. Form nennen wir, wodurch etwas geformt, vollendet und daher vollkommen iſt, eine beſtimmte Geſtalt, die ihm eigentümliche Beſtimmtheit oder Vollendung hat. Nun iſt aber die Weſenheit dasjenige, wodurch ein jedes Ding das ihm eigentümliche Sein, die ihm eigentümliche Vollkommenheit oder Beſtimmtheit hat, und folglich dasjenige, wodurch es ſich von den Dingen jeder anderen Art unterſcheidet.**) Eine Folge, eine Frucht des Seins iſt das Thätigſein oder die Thätigkeit. Nun hat aber jedes Ding das ihm eigentümliche Sein gerade durch ſeine Weſenheit, wodurch es das iſt, was es iſt. Alſo iſt die Weſenheit in jedem Dinge der Real-Grund ſeiner Thätigkeit und wird unter dieſer Rückſicht Natur genannt.***) Und weil endlich die Weſenheit dasjenige iſt, was wir durch den Begriff, die Definition einer Sache ausdrücken, ſo kann es nicht befremden, daß manchmal die Worte Begriff, Definition (ratio, definitio rei) für das Wort Weſenheit gebraucht werden.

Weſenheit iſt dasjenige, wodurch etwas iſt, was es iſt. Die Weſenheit ſchließt demnach alles dasjenige, aber auch nur dasjenige in ſich, wodurch ein Ding einer beſtimmten Art angehört und ſich von den Dingen jeder anderen Art unterſcheidet. Dem, was das Weſen eines Dinges ausmacht, läßt ſich nichts hinzufügen, und ebenſo wenig kann man von ihm etwas wegnehmen. Jede Vermehrung oder Verminderung der Weſens-Conſtitutive, jedes Andersſein würde das Weſen ſelbſt zu einem

*) Et quia illud, per quod res constituitur in proprio genere vel specie, est quod significamus per definitionem indicantem quid est res, inde est quod nomen essentiae a philosophis in nomen quidditatis mutatur; et hoc est quod Philosophus in 7. Metaph. frequentur nominat quod quid erat esse, id est hoc per quod aliquid habet esse quid.

**) Dicitur etiam forma, secundum quod per formam significatur perfectio vel certitudo uniuscuiusque rei, sicut dicit Avicenna in 2. Metaph.

***) Hoc etiam alio nomine natura dicitur, accipiendo naturam secundum primum modum illorum quatuor modorum, quos Boethius de duabus naturis assignat, secundum scilicet quod natura dicitur esse illud quod quocunque modo intellectu capi potest; non enim res intelligibilis est nisi per suam definitionem et essentiam: et sic dicit Philosophus in 4. Metaph., quod omnis substantia est natura. Nomen autem naturae hoc modo sumptae videtur significare essentiam rei, secundum quod habet ordinem vel ordinationem ad propriam operationem rei, cum nulla res propria destituatur operatione. S. Thom. l. c.

anderen machen: dieſes würde nicht mehr das ſein, was es der Vorausſetzung nach iſt und ſein ſoll. Man hat daher die Weſenheiten der Dinge mit Recht unveränderlich und unteilbar genannt.*) Sie ſind aber auch notwendig das, was ſie ſind, ſo daß es unmöglich iſt, daß z. B. das Weſen des Menſchen, des Pferdes, der Roſe etwas Anderes ſei, als das, was es iſt: ſie ſind als ſolche notwendig Gegenſtand des göttlichen Erkennens, ihre objective Wahrheit und Erkennbarkeit iſt von jedem endlichen Verſtande und Sein abſolut unabhängig und geht nach unſerer Denkweiſe ſelbſt dem Willen und der Macht des Abſoluten voraus: ihr letzter Grund iſt die Weſenheit Gottes ſelbſt, deren beſchränkte und unvollkommene Nachahmungen die creatürlichen Dinge ſind.**) Die Weſenheiten abſtrahieren endlich von jeder Zeitdifferenz, ſie ſind ewig in den göttlichen Ideen, und iſt dieſes Sein auch kein wirkliches, ſondern ein Gedachtes, kein Sein, das ihnen in ſich ſelbſt zukommt — denn in ſich ſelbſt ſind ſie nichts — ſo iſt doch der göttliche Gedanke, welcher ſie denkt, wirklich. Er iſt das formale Urbild aller außergöttlichen Dinge, während die göttliche Weſenheit als ſolche der tiefſte und letzte Grund ihrer inneren Denkbarkeit und notwendigen objectiven Wahrheit iſt.***)

*) Illud, secundum quod sortitur aliquid speciem, oportet esse fixum et stans et quasi indivisibile. Quaecunque enim ad illud attingunt, sub specie continentur; quaecunque autem recedunt ab illo vel in plus vel in minus, pertinent ad aliam speciem vel perfectiorem vel imperfectiorem. Unde Philosophus dicit in 8. Metaph., quod species rerum sunt sicut numeri, in quibus additio vel diminutio variat speciem. S. Thom. Sum. th. 1. 2. q. 52. a. 1. — Cf. in 8. Metaph. lect. 3.

**) S. Thom. Sum. th. 1. q. 15. a. 2.

***) Deus per essentiam suam operans, omnia ad similitudinem essentiae suae producit; unde essentia sua est idea rerum, non quidem ut essentia, sed ut est intellecta. Res autem creatae non perfecte imitantur divinam essentiam; unde essentia non accipitur absolute ab intellectu divino ut idea rerum, sed cum proportione creaturae fiendae ad ipsam divinam essentiam, secundum quod deficit ab ea vel imitatur eam. Diversae autem res diversimode ipsam imitantur et unaquaeque secundum proprium modum suum, cum unicuique sit proprium esse distinctam ab altera. Et ideo ipsa divina essentia, cointellectis diversis proportionibus rerum ad eam, est idea uniuscuiusque rei. Unde, cum sint diversae rerum proportiones, necesse est, esse plures ideas, et est quidem una omnium ex parte essentiae, sed pluralitas invenitur ex parte diversarum proportionum creaturarum ad ipsam. De Veritate, q. 3. a. 2. — Cf. Sum. th. 1. q. 25. a. 3. necnon de potent. q. I. a. 3. — Vide etiam Lessium, de perfectionibus moribusque divinis, lib. 5. c. 2. § 10.

Kein außergöttliches Wesen ist als solches oder dadurch, daß es einer bestimmten Art von Seienden angehört, d. h. durch seine Wesenheit auch schon wirklich, außerhalb des Nichts, außerhalb seiner Ursachen, in sich selbst da. Kraft seiner Wesenheit ist es nur ein Gegenstand der Erkenntnis und Macht des absolut Seienden; es ist objectiv möglich und kann als solches, weil unter den Begriff des Seins fallend, in seinen begrifflichen Merkmalen keinen Widerspruch in sich schließend, durch den absolut Seienden, in die Wirklichkeit gesetzt, verwirklicht werden. Der Grund seines Wirklichseins liegt daher nicht in ihm, sondern notwendig außer ihm: eine äußere Ursache ist es, welche ihm das Wirklichsein mitteilt, es außerhalb des Nichts, außerhalb seiner Ursachen setzt, welche bewirkt, daß es in sich selbst da ist, existiert. Das Dasein ist sohin das Wirklichsein des Wesens (actu esse) und, da es von diesem ausgesagt wird, notwendig etwas in ihm, keine bloß äußere Beziehung, sondern der innere, dem Wesen immanente Grund seiner Wirklichkeit. Während daher das Wesen dasjenige ist, was ist (id quod est) und die Wesenheit dasjenige, wodurch jenes das ist, was es ist (id quo ens est id quod est, quo habet esse quid), ist das Dasein dasjenige, wodurch das Wesen wirklich ist (id quo ens actu est, existit, actum essendi habet). Die Wesenheit verhält sich demnach zum Wesen, wie das Abstractum zum Concretum, wie die Form zum Subject, zum Träger der Form, während die Wesenheit oder in concreter Bezeichnung das Wesen zum Dasein sich verhält, wie die Potenz zum Act, wie das für das Wirklichsein Empfängliche, wie das Wirklichsein-Können zum Wirklichsein oder zu dem inneren, bestimmenden Grunde seiner Wirklichkeit.*)

Daß zwischen dem Wesen, bezw. der Wesenheit und ihrer Wirklichkeit irgend ein Unterschied vorhanden ist, leuchtet schon hieraus voll-

*) Esse est actualitas omnis formae vel naturae; non enim bonitas vel humanitas significatur in actu, nisi prout significamus eam esse. Oportet igitur quod ipsum esse comparetur ad essentiam, quae est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam. S. Thom. Sum. th. 1. q. 3. a. 3. — Substantia cuiuslibet rei creatae se habet ad suum esse sicut potentia ad actum. Quodl. 3. a. 20. — Est igitur in quocunque praeter primum et ipsum esse tanquam actus et substantia rei habens esse tanquam rei potentia receptiva huius actus, quod est esse. De angelorum natura (opusc. 14. ed. Parm.), cap. 8.

kommen ein. Von welcher Art aber ist dieser Unterschied? Unterschieden (distinctum) ist, was nicht dasselbe (idem) ist. Der Unterschied oder die Unterscheidung (distinctio) ist daher direct der Identität entgegengesetzt, während die Verschiedenheit (diversitas) direct nicht mit der Identität, sondern mit der Ähnlichkeit (similitudo) einen Gegensatz bildet. Die Identität hebt den Unterschied auf, die Ähnlichkeit nicht; diese setzt ihn voraus. Denn ähnlich werden nur Dinge genannt, welche als solche unterschieden sind; identisch aber ist dasjenige, was real Eines und dem Gedanken nach Mehreres ist. Das Fundament der Identität einer Sache ist ihre reale Einheit, das Fundament der Ähnlichkeit mehrerer Dinge ist die Einheit des ihnen gemeinsamen objectiven Begriffes. Die Relation der Ähnlichkeit ist real, jene der Identität nur logisch.*) Der Unterschied ist zunächst ein zweifacher, ein realer und ein logischer Unterschied. Ist derselbe unabhängig von unserem Denken in den Dingen selbst wirklich vorhanden, so wird der Unterschied oder die Unterscheidung real (distinctio realis) genannt. Besteht aber vor unserem Denken und unabhängig von ihm in der Sache selbst kein wirklicher Unterschied, ist keine reale Vielheit vorhanden, sondern findet sich die Vielheit nur in unseren Gedanken, so nennt man die Unterscheidung eine logische (distinctio logica, mentalis, distinctio rationis), und diese selbst ist wieder eine zweifache, entweder eine rein logische (distinctio pure mentalis, rationis ratiocinantis), oder eine solche, welche in der Sache selbst ihren Grund hat, obwohl sie ihrer Wirklichkeit nach nur im denkenden Verstande vorhanden ist. Die erstere ist ausschließlich in unserer Denkweise begründet**), ohne daß die Sache selbst dazu einen Anlaß bietet.

*) Dicendum quod relatio, quae importatur per hoc nomen idem, est relatio rationis tantum, si accipiatur simpliciter idem, quia huiusmodi relatio non potest consistere nisi in quodam ordine, quem ratio adinvenit alicuius ad seipsum, secundum aliquas eius duas considerationes. Secus autem est, cum dicuntur aliqua eadem esse non in numero, sed in natura generis vel speciei. S. Thom. Sum. th. 1. q. 28. a. 1. ad 2.

**) Synonyma sunt, quae significant idem secundum rationem eandem. De pot. q. 9. a. 7. ad 13. — Nomina synonyma dicuntur, quae significant unum secundum unam rationem. Quae enim significant rationes diversas unius rei, non primo et per se unum significant, quia nomen non significat rem, nisi mediante conceptione intellectus, ut dictum est. S. Thom. Sum. th. 1. q. 13. a 4. ad 1.

Auf dieſe Weiſe unterſcheidet man z. B. die Definition und das Definitum und überhaupt die ſynonymen Begriffe, deren Inhalt derſelbe iſt. Die Sache kann aber auch ſo beſchaffen ſein, daß ſie, obwohl in ſich real eine und wirklich ununterſchiedene, gleichwohl durch mehrere, inhaltlich verſchiedene Begriffe*) gedacht wird, bezw. gedacht werden muß, und in dieſem Falle heißt die Unterſcheidung eine in der Sache ſelbſt begründete oder auch virtuale Unterſcheidung (distinctio rationis cum fundamento in re, rationis ratiocinatae, distinctio virtualis). Die wirkliche Vielheit iſt auch bei dieſer Unterſcheidung nur im denkenden Verſtande vorhanden, und dieſer logiſchen Vielheit entſpricht a parte rei eine reale Einheit; aber dieſe letztere iſt gleichwohl der Grund, weshalb ſie im denkenden Verſtande ein Vielfaches, eine res multiplex iſt; die Sache ſelbſt iſt der Anlaß, weshalb der Verſtand ſie durch mehrere, inhaltlich verſchiedene Begriffe denkt, und zugleich der Grund, weshalb jeder dieſer Begriffe ihr entſpricht, ſie repräſentiert, wahr iſt.

Auf die Frage, ob außer der realen und der logiſchen Unterſcheidung noch eine dritte, nämlich die formale ex natura rei anzunehmen ſei, näher einzugehen, beſteht für uns mit Rückſicht auf den Zweck unſerer Unterſuchung keine Veranlaſſung, und ebenſo wenig liegt ein Grund dafür vor, die Controverſe über den Sinn der virtualen Unterſcheidung, ſpeciell darüber, ob es auch eine distinctio virtualis intrinseca gebe, hier zur Entſcheidung zu bringen.**) Das würde die Sache nur unnötigerweiſe verwirren und iſt auch an ſich überflüſſig, da die Begriffsbeſtimmungen, welche wir von dem realen und dem logiſchen Unterſchiede gegeben haben, zur Beantwortung unſerer Frage vollſtändig genügen.

Um nun aber der Sache ſelbſt näher zu treten, ſo iſt vor Allem klar, daß, wenn man fragt, ob in den außergöttlichen Dingen Weſen

*) Tunc enim aliquid est unum re et ratione multiplex, quando una res respondet diversis conceptionibus et nominibus, ut de ea verificentur, sicut punctum, quod cum sit una res, respondet secundum veritatem diversis conceptionibus de eo factis, sive prout cogitatur in se, sive prout cogitatur centrum, sive prout cogitatur principium linearum; et hae rationes sive conceptiones sunt in intellectu sicut in subiecto, et in ipso puncto sicut in fundamento veritatis istarum conceptionum. S. Thom. in 1. dist. 2. q. 1. a. 3. ad 6. — Cf. corpus artic. et de pot. q. 7. a. 6., ubi totam doctrinam de distinctione rationis cum fundamento in re dilucide expositam habes.

**) Man vergleiche übrigens: Sylv. Maurus, quaest. philos. vol. I. qq. 30 — 32.

und Sein, Weſenheit und Wirklichkeit real unterſchieden ſeien, nicht das objectiv mögliche mit dem wirklich Seienden verglichen wird. Das letztere verhält ſich zum erſteren, wie das, was iſt, zu demjenigen, was nicht iſt, aber ſein kann, weil es logiſch keinen Widerſpruch in ſich ſchließt und durch die Macht einer wirkenden Urſache verwirklicht werden kann. Der Unterſchied iſt ſonach ein real negativer, welcher zwiſchen der Sache, inſofern ſie im Zuſtande der Wirklichkeit gedacht wird, und ihrer ſelbſt, inſofern man ſie als objectiv möglich denkt, vorhanden iſt. Ein ſolcher Vergleich berührt unſere Frage gar nicht, und hievon auch abgeſehen, könnte man die reale Zuſammenſetzung des Weſens mit ſeinem Sein nicht ſo auffaſſen, daß das objectiv möglich Seiende mit dem wirklich Seienden zuſammengeſetzt gedacht wird. Ein ſolcher Gedanke wäre abſurd und iſt keinem Scholaſtiker, am allerwenigſten dem hl. Thomas jemals in den Sinn gekommen.*) Der Vergleich findet aber auch nicht

*) Es iſt ganz und gar falſch, ſchreibt P. Kleutgen, daß man in der Lehre von der Weſenheit und dem Daſein als zweien Principien des einen endlichen Dinges eine Zuſammenſetzung der Dinge aus dem Idealen oder Allgemeinen als der Weſenheit und dem Wirklichen oder Beſonderen als dem Daſein oder der Erſcheinung behauptet habe. Jenen Scholaſtikern, welche dem Formalismus ergeben waren, könnte dieſe Lehre als eine Folgerung, die ihre Principien zulaſſen, vorgeworfen werden; aber wie weit ſelbſt dieſe entfernt waren, dieſelbe einzuräumen, geht ſchon daraus hervor, daß gerade ſie, wie wir eben bemerkten, zwar zwiſchen der Weſenheit und der Individualität einen formalen, aber zwiſchen der Weſenheit und dem Daſein nicht einmal dieſen, ſondern nur einen virtualen Unterſchied zuließen. Aber mit dem Realismus des hl. Thomas iſt jene Auffaſſung des Endlichen als des ſich verwirklichenden Idealen oder beſonderuden Allgemeinen ganz unverträglich. Das Ding iſt allgemein und ideal, weil es gedacht wird, und es iſt einzeln und wirklich, weil es exiſtiert . . . . Freilich beſteht nach der Lehre, die der hl. Thomas an den angeführten Orten ausführlicher vortrug, das Ding aus der Weſenheit als dem Vermögen zu ſein, und dem Daſein als dem Acte oder der Verwirklichung dieſes Vermögens; aber man darf dieß Vermögen, zu ſein, nicht mit der Möglichkeit die durch den Begriff gegeben iſt, mit der Idealität verwechſeln. Denn, wie Cajetan (a. a. O.) bemerkt, es wäre abſurd, ſich ein Weſen, den Menſchen z. B. aus einem möglichen und wirklichen Menſchen zuſammengeſetzt zu denken: weil das ebenſo viel heißen würde, als der nicht ſeiende werde mit dem ſeienden zu einem Weſen. Man erinnere ſich alſo, daß man von Vermögen zu ſein (dem Seinkönnen) in doppeltem Sinne reden kann. Entweder will man dadurch nichts Anderes ausdrücken, als daß die Dinge Gegenſtand der Erkenntnis und Macht ihres Urhebers ſind (potentia obiectiva); oder aber man verſteht unter jenem Vermögen zu ſein etwas nicht mehr bloß in ſeinen Urſachen, ſondern in ſich ſeiendes, ein ſchon Reales, das jedoch noch der vollen Verwirklichung bedarf (potentia receptiva seu subiectiva).

zwischen der Wesenheit als dem Abstractum des Wesens in ihrer objectiven Möglichkeit mit ihrem wirklichen Sein statt. Denn zwischen der Wesenheit als objectiver Potenz und ihrem Wirklichsein besteht keinerlei Zusammensetzung und kann keine bestehen. Ehe die Wesenheit hervorgebracht ist, ist sie *in sich* nichts, sondern nur in der Vernunft des Schöpfers; hier aber ist sie nichts Geschaffenes, sondern die schöpferische Wesenheit selbst. So lange daher die Wesenheit im Zustande der objectiven Möglichkeit gedacht wird, kann sie nicht eines der beiden Seinsprincipien bilden, aus welchen jedes creatürliche Wesen wie aus Potenz und Act zusammengesetzt ist. Auch nicht darum handelt es sich, wie das Wesen seinen specifischen Merkmalen nach zu seiner Individuation sich verhält. Auch dieser Vergleich würde nicht ein Vergleich des Wesens mit dem Sein oder der Wesenheit mit ihrer Wirklichkeit, sondern der Wesenheit mit der Wesenheit sein, je nachdem diese nach ihren specifischen Merkmalen oder nach ihren individuellen Bestimmungen betrachtet würde. In beiden Fällen müßte das Wirklichsein als zum Wesen hinzukommend gedacht werden. Denn weder dadurch, daß Petrus Mensch ist, noch dadurch, daß er Petrus ist, existiert er auch. Die Frage ist also bloß, ob in den außergöttlichen Dingen dasjenige, wodurch ein jedes das ist, was es ist, von demjenigen, wodurch es wirklich ist, nur dem Begriffe nach,

---

Wie also in den Geschöpfen alle wirklichen Erscheinungen, seien es Thätigkeiten, seien es Zustände, ein ihnen entsprechendes Vermögen, das Sehen z. B. das Sehen-Können, die Bewegung Beweglichkeit, das Brennen die Entzündbarkeit voraussehen; also müssen wir auch — nach den Thomisten — in ihrer Substanz von dem wirklichen Sein oder Dasein das Sein-Können unterscheiden und dies uns ebenso wie jedes andere Können als einen realen Grund, wenn auch nicht als einen wirksamen denken. Nicht als einen wirksamen, sagten wir; denn die Wesenheit erzeugt das Dasein nicht, sondern empfängt und bestimmt es, nach Art eines Subjectes, das Form ist. Die Philosophie der Vorzeit, Zweiter Band, 2. Aufl. S. 66 u. 67.

Klarer, als dies in Vorstehendem von Kleutgen geschieht, kann der Angelpunkt der Frage nicht mehr bestimmt werden. Ob die Wesenheit im Unterschiede vom Sein potentia receptiva oder nur potentia obiectiva und das Wirklichsein actus receptus in potentia receptiva oder nur actus receptus a causa externa mit Läugnung einer potentia receptiva sei, *darin* liegt die Entscheidung. Wir wollen den Worten Kleutgen's nur ergänzend beifügen, daß das, was er den Thomisten zuschreibt, zweifellos auch die Lehre des hl. Thomas ist, welcher die Wesenheit im Unterschiede vom Sein *durchweg* als potentia *receptiva* und *niemals* als potentia *obiectiva* bezeichnet. Vgl. z. B. De angelorum natura, c. 8 und de spiritualibus creaturis, a. 1.

oder vor und unabhängig von unserem Denken, in den Dingen selbst unterschieden sei. Der Vergleich zwischen Wesen und Sein, Wesenheit und Wirklichkeit bezieht sich natürlich nicht auf verschiedene Zustände, auf den der Möglichkeit bei dem einen und auf den der Wirklichkeit bei dem anderen Gliede, sondern bei beiden auf die nämliche Seinsordnung. Daß die *Begriffe* von Wesenheit und ihrer Wirklichkeit unterschieden sind, sowie daß dieser Unterschied nicht in unserer Denkweise allein, sondern in den Dingen selbst, in ihrer *wesentlichen Contingenz* seinen Grund hat, ist unbestreitbar. Ist es aber dies allein, weshalb wir dasjenige, wodurch ein geschaffenes Wesen das ist, was es ist, von dem, wodurch es wirklich ist, unterscheiden, oder ist in allen creatürlichen Dingen nicht bloß der Grund des Unterschiedes, den der denkende Verstand macht, sondern der Unterschied selbst vorhanden?

Das ist die Frage, worüber der hl. Thomas uns Aufschluß geben soll.

3. Das Sein der Wesenheit und das Sein der Teilnahme nach.

Gott ist wesentlich*) (essentialiter), seiner Wesenheit nach (secundum essentiam). Dasjenige, wodurch Gott ist, was er ist, die Gottheit oder die göttliche Wesenheit, ist auch dasjenige, wodurch er wirklich ist. Er ist, wie seine Wesenheit, so sein Wirklichsein. In ihm verhält sich das Wesen zum Sein nicht wie der Träger oder das Subject zur Form, dasjenige, was ist (id quod est) ist in ihm nicht etwas Anderes, als dasjenige, wodurch er wirklich ist (id quo est); Gott ist seinem Wesen nach Sein und daher nicht bloß sein Wirklichsein, sondern lauteres Sein, reine Wirklichkeit, das Sein selbst**) (ipsum esse subsistens). Was aber vom Sein gilt, das gilt auch von der Weisheit, der Güte und von allen Vollkommenheiten, welche von Gott

*) Dicendum quod dupliciter aliquid de aliquo praedicatur: uno modo essentialiter, alio modo per participationem: lux enim praedicatur de corpore illuminato participative; sed si esset aliqua lux separata, praedicaretur de ea essentialiter. Secundo ergo hoc dicendum est, quod ens praedicatur de solo Deo essentialiter, eo quod esse divinum est esse subsistens et absolutum: de qualibet autem creatura praedicatur per participationem; nulla enim creatura est suum esse, sed est habens esse. Sic et Deus dicitur bonus essentialiter, quia est ipsa bonitas; creaturae autem dicuntur bonae per participationem, quia habent bonitatem: unumquodque enim, in quantum est, bonum est, secundum illud Augustini in 1. de doctrina christiana, quod, in quantum sumus, boni sumus. Quodl. 2. a. 3. — Cf. Quodl. 3. a. 20. Sum. theol. 1. q. 3. a. 4. Cg. I. 22. II. 52. In Boeth. de hebd. lect. 2. etc.

**) Omnis forma recepta in aliquo, limitatur et finitur secundum capacitatem recipientis: unde hoc corpus album non habet totam albedinem secundum totum posse albedinis. Sed si esset albedo separata, nihil deesset ei, quod ad virtutem albedinis pertineret. Omnia autem alia, sicut superius dictum est, habent esse receptum et participatum, et ideo non habent esse secundum totam virtutem essendi, sed solus Deus, qui est ipsum esse subsistens, secundum totam virtutem essendi esse habet: et hoc est, quod dicit (Dionys.), quod ideo Deus potest esse causa essendi omnibus, quia ipse „non est existens quodam modo", id est secundum aliquem modum finitum et limitatum, sed ipse universaliter et infinite accepit in se ipso totum esse et praeaccepit, quia in eo praeexistit, sicut in causa et ab eo ad alia derivatur. In Dionys. de div. nom. c. 5. lect. 1.

ausgesagt werden. Er ist weise und gut; er ist dies aber wesentlich, die Weisheit und die Güte sind in ihm nicht Eigenschaften, die sachlich von ihm, seinem Wesen unterschieden sind: er ist, wie sein Wesen und sein Sein, so auch seine Weisheit und seine Güte und jede Vollkommenheit. Er ist Weisheit und Güte dem ganzen Vermögen dieser Vollkommenheiten, dem vollen Umfange ihres Begriffes nach. Er ist nicht bloß Träger dieser Eigenschaften und besitzt dieselben; er ist vielmehr selbst Alles, was er hat, er ist die Weisheit und die Güte selbst, die absolute Weisheit und Güte, wie er das absolute Sein ist. Und er allein*) ist das: wesentlich zu sein, kann nicht zweien zukommen, das absolute Sein ist ein ausschließlich göttliches Attribut, und dasjenige Wesen, welches sein Wirklichsein ist, das wesentlich oder kraft seiner Wesenheit ist und dessen Wesenheit Wirklichkeit ist, kann nur ein einziges sein, wie auch das Licht, wenn es lauteres Licht, wesentlich Licht und als solches Wirklichkeit besäße, oder die Wärme, die weiße Farbe u. s. w. wenn sie der Reinheit ihres Wesens, dem vollen Umfange der Begriffe nach wirklich wären, nur ein Licht, bezw. eine Wärme, eine weiße Farbe sein würden. Eben deshalb**) aber ist Gott auch Urgrund alles dessen, was irgendwie ist oder unter den Begriff des Seins fällt und die bewirkende Ursache alles wirklich Seienden: Er als der wesentlich Seiende, als derjenige, der da ist (qui est, ὁ ὤν), ist die vorbildliche, bewirkende und Zweckursache alles Seins.***)

*) Cg. II. 15., I. 42. Sum. theol. 1. q. 11. a. 3. etc. — Manifestum est enim, quod solus Deus est suum esse, quasi essentialiter existens, in quantum scilicet suum esse est eius substantia, quod de nullo alio dici potest; esse enim subsistens non potest esse nisi unum, sicut nec albedo subsistens posset esse nisi una. Quodl. 3. a. 20. Cf. Quodl. 2. a. 3. et opusc. de ente et essentia cap. 5.

**) Quod est per essentiam tale, est proprie causa eius, quod est per participationem tale. Sicut ignis est causa omnium ignitorum. Deus autem solus est ens per essentiam suam, omnia autem alia sunt entia per participationem. Nam in solo Deo esse est sua essentia. Esse igitur cuiuslibet existensis est proprius effectus eius. Cg. III. 66 n. 6. — Cf. Cg. II. 15. n. 1. et Sum. theol. 1. q. 2. a. 2. Kleutgen (die Philosophie der Vorzeit, II. S. 803 ff.) hat den Gedankengang des englischen Lehrers gegenüber verschiedenen Bemängelungen in's hellste Licht gestellt.

***) Hoc absolute verum est, quod aliquid est primum, quod per suam essentiam est ens et bonum, quod dicimus Deum . . . . A primo igitur per suam essentiam ente et bono unumquodque potest dici bonum et ens, in quantum participat ipsum per modum cuiusdam assimilationis, licet remote et

Was immer aber nicht Er ist, was außergöttlich, etwas Anderes als Gott ist, nimmt am Sein nur Teil, hat ein Sein, ist Träger und Subject eines Seins und eben deshalb nicht sein Wirklichsein.*) Wie dasjenige, was feurig, aber nicht Feuer ist, z. B. ein glühendes Eisen, was warm, erhellt, von weißer Farbe, aber nicht wesentlich Wärme, Licht, weiße Farbe ist, nur durch Teilnahme feurig, warm leuchtend, weiß ist, so ist auch dasjenige, was nicht wesentlich ist, was bloß ein Sein hat und nicht das Sein, sondern nur irgend ein Seiendes ist, ein durch Teilnahme Seiendes.**) Und wie es sich mit dem Sein verhält, so verhält es sich mit allen Vollkommenheiten, welche in einem Geschöpfe sein können. Es besitzt dieselben nicht dem reinen Wesen, dem ganzen Vermögen (secundum totam virtutem), dem vollen Umfange des Begriffes nach, sondern nur durch Teilnahme und gleichsam teilweise. So ist kein creatürliches Wesen reines Leben, reine Vernunft, reines Erkennen: es ist irgend ein Lebendes, hat Leben, besitzt eine Vernunft, erkennt, ist aber nicht sein Erkennen, nicht seine Vernunft, nicht sein Leben, wie es nicht sein Wirklichsein ist. Wir nennen manche geschaffenen Dinge weise, gut, mächtig; sie sind aber nicht die Weisheit, die Güte, die Macht als solche; diese Vollkommenheiten wohnen ihnen nur als Eigenschaften inne, sind nicht ihr Wesen, nicht was die Dinge selbst sind, von welchen sie ausgesagt werden: diese nehmen daran nur Teil und sind eben dadurch

deficienter, ut ex superioribus patet (q. 6. a. 3.). Sic ergo unumquodque dicitur bonum bonitate divina, sicut primo principio exemplari, effectivo et finali totius bonitatis. Sum. theol. 1. q. 6. a. 4. — Deus est esse omnium non essentiale, sed causale .... Divinum esse producit esse creaturae in similitudine sui imperfecta: et ideo esse divinum dicitur esse omnium rerum, a quo omni esse creatum effective et exemplariter manat. In 1. dist. 8. q. 1. a. 2. — Cf. etiam Sum. theol. 1. q. 3. a. 8.

*) De qualibet autem creatura praedicatur ens per participationem: nulla enim creatura est suum esse, sed est habens esse. Quodl. 2. a. 3. — Oportet ergo quod quaelibet alia res (praeter Deum) sit ens participative, ita quod aliud sit in eo substantia participans esse, et aliud ipsum esse participatum. Quodl. 3. a. 20. — Ipsum igitur esse competit omnibus aliis a primo agente per participationem quandam. Quod autem competit alicui per participationem, non est substantia eius. Cg. II. 52. n. 7.

**) Sicut illud, quod habet ignem et non est ignis, est ignitum per participationem, ita illud, quod habet esse et non est esse, est ens per participationem. Sum. th. 1. q. 3. a. 4.

etwas Anderes als sie. Die weiße Farbe, nach welcher ein Körper weiß genannt wird, die Wärme, wodurch er warm, das Licht, wodurch er hell ist und leuchtet, ist notwendig etwas Anderes als der Körper selbst. Denn das Weißsein, Warmsein, Hellsein ist nicht sein Wesen, er participiert nur daran: diese Prädicate kommen ihm daher auch nicht wesentlich, sondern durch Teilnahme zu, sie liegen außerhalb seines Wesens und sind folglich in ihm nicht ihrem reinen Begriffe nach, sondern nur teilweise, nach Maßgabe des sie aufnehmenden Vermögens vorhanden. So ist also auch das Sein, welches einem Dinge nicht wesentlich, sondern nur durch Teilnahme zukommt, eben dadurch etwas Anderes, als das Ding, welches am Sein Teil nimmt.*) Und weil es etwas Anderes ist, als dasjenige, von dem es ausgesagt wird, darum ist es in ihm nicht reines Sein, sondern beschränkt, limitiert nach Maßgabe des Wesens, welches am Sein Teil nimmt und nach ihm wirklich seiend genannt wird. Und wie Gott als der wesentlich Seiende notwendig Einer und der Urgrund alles Seienden ist, so sind alle Dinge, die nicht wesentlich, sondern bloß durch Teilnahme sind, eben dadurch notwendig verursacht.**) Das Sein, an dem Sie Teil nehmen, ist ihnen mitgeteilt von demjenigen, der wesentlich und deshalb der Urseiende und Urgrund alles Seins ist.***)

*) Quandocunque autem aliquid praedicatur de altero per participationem, oportet ibi aliquid esse praeter id, quod participatur; et ideo in qualibet creatura est aliud ipsa creatura, quae habet esse, et ipsum esse eius. Et hoc est, quod Boethius dicit in lib. de hebd., quod „in omni eo, quod est citra primum, aliud est esse, et quo est.“ Quodl. 2. a. 3.

**) Quidquid est in aliquo, quod est praeter essentiam eius, oportet esse causatum: vel a principiis essentiae, sicut accidentia propria consequentia speciem, ut resibile consequitur hominem et causatur ex principiis essentialibus speciei; vel ab aliquo exteriori, sicut calor in aqua causatur ab igne. Si igitur ipsum esse rei sit aliud ab eius essentia, necesse est, quod esse illius rei vel sit causatum ab aliquo exteriori, vel a principiis essentialibus eiusdem rei. Impossibile est autem quod esse sit causatum tantum ex principiis essentialibus rei, quia nulla res sufficit ad hoc, quod sit sibi causa essendi, si habeat esse causatum. Oportet ergo, quod illud, cuius esse est aliud ab essentia sua, habeat esse causatum ab alio. Sum. theol. 1. q. 3. a. 4.

***) Oportet, quod omnis talis res, cuius esse est aliud a natura sua, habeat esse ab alio. Et quia omne, quod est per aliud, reducitur ad id, quod est per se, sicut ad causam primam; ideo oportet, quod sit aliqua res, quae sit causa essendi omnibus rebus, eo quod ipsa est esse tantum. De ente et essentia, cap. 5. Cf. Cg. II. 15.

Hieraus ist auch die Art und Weise, wie die außergöttlichen Dinge am Sein desjenigen, der reines Sein und wesentlich seiend ist, Teil nehmen, vollkommen klar. Es kann etwas an einem Anderen Teil nehmen und zu seinem Wesen gehören. So nimmt die Art an der Gattung und das Besondere am Allgemeinen Teil. Es kann auch etwas an einem Anderen Teil nehmen und mit ihm wesentlich ein Drittes ausmachen, wie der Stoff, welcher die Form participirt, mit ihr das aus Stoff und Form zusammengesetzte Wesen ausmacht. Es kann drittens etwas an einem Anderen Teil nehmen, es nicht wesentlich, sondern durch Teilnahme in sich haben, was sich zu ihm wie die Erscheinung zum Wesen, wie das Accidenz zur Substanz, zum Träger und Subject des Accidenz verhält.*) Daß die außergöttlichen Dinge auf solche Weise am göttlichen Sein nach der Lehre des hl. Thomas nicht Teil nehmen, braucht nicht erst besonders bemerkt zu werden.**) Alles, was außer Gott da ist, ist notwendig verursacht, und es ist deshalb verursacht, weil in ihm Wirklichsein und Wassein nicht dasselbe, weil es nicht wesentlich, sondern bloß durch Teilnahme ist, weil das Wirklichsein der außergöttlichen Dinge außerhalb ihrer Wesenheit liegt, etwas von ihr Verschiedenes ist, während in Gott als dem wesentlich Seienden, dem Urseienden und Urgrunde alles Seins, Wesenheit und Sein dasselbe sind.

*) Est autem participare quasi partem capere, et ideo, quando aliquid particulariter recipit id, quod ad alterum pertinet universaliter, dicitur participare illud, sicut homo dicitur participare animal, quia non habet rationem animalis secundum totam communitatem; et eadem ratione Socrates participat hominem; similiter etiam subiectum participat accidens et materia formam, quia forma substantialis vel accidentalis, quae de sui ratione communis est, determinatur ad hoc vel ad illud subiectum. In Boeth. de hebd. lect. 2.

**) Similiter effectus dicitur participare suam causam, et praecipue quando non adaequat virtutem suae causae, puta, si dicamus, quod aër participat lucem solis, quia non recipit eam in ea claritate, qua est in sole. l. c. — Omne igitur, quod est post primum ens, cum non sit suum esse, habet esse in aliquo receptum, per quod ipsum esse contrahitur; et sic in quolibet creato aliud est natura rei, quae participat esse, et aliud ipsum esse participatum; et cum quaelibet res participet per assimilationem primum actum, in quantum habet esse, necesse est, quod esse participatum, in unoquoque comparetur ad naturam participantem ipsum, sicut actus ad potentiam. De spirit. creat. a. 1. — Cf. Sum. th. 1. q. 2. a. 3.; q. 6. a. 4.; q. 44. a. 1. Cg. I. 28, 41, 42; II. 15. De pot. q. 3. a. 5. In Dionys. de div. nom. c. 5. lect. 1. etc.

Daß diese Lehre dem hl. Thomas geläufig und vollkommen familiär ist, kann Niemand bestreiten, der mit den Werken des englischen Lehrers auch nur einige Vertrautheit besitzt. Sie ist bei ihm der ständig wiederkehrende Ausdruck des Unterschiedes zwischen dem göttlichen und dem außergöttlichen Sein, die kürzeste Zusammenfassung der tiefsten und fruchtbarsten metaphysischen Gedanken, ein vollendetes System in Bezug auf die sublimste Wahrheit, über welche der menschliche Geist überhaupt nachdenken kann. Mit besonderer Vorliebe kommt er daher immer wieder auf diese Lehre zurück und macht von ihr den principiellsten und ausgiebigsten Gebrauch. Aber auch den hl. Vätern waren diese Gedanken durchaus nicht fremd, und es sind namentlich die griechischen Väter, welche durch das Sein der Wesenheit nach und durch die bloße Teilnahme am Sein den Unterschied zwischen Gott und den außergöttlichen Dingen zu bezeichnen pflegen. Waren sie darauf schon durch die Schrift (Exod. 3, 14) förmlich hingewiesen, so hatten sie auch in Plato's Ideenlehre*) mehrfache Anklänge an diese erhabene Wahrheit gefunden.

Nun aber entsteht die Frage: Ist der Unterschied, welcher zwischen der Wesenheit und dem Sein in allen Dingen, die nicht wesentlich, sondern nur durch Teilnahme sind, zweifellos vorhanden ist und von dem hl. Thomas an unzähligen Stellen so nachdrücklich betont wird, ein **realer** oder ein bloß **begrifflicher**? Sind in den creatürlichen Dingen Wesen und Wirklichsein vor unserem Denken und unabhängig von ihm unterschieden (aliud et aliud), so daß dasjenige, wodurch jedes Ding das ist, was es ist, in ihm etwas Anderes ist, als dasjenige, wodurch es wirklich ist? Bekanntlich wird diese Frage von Alexander von Hales**) verneint. Nach ihm ist es eine und dieselbe Realität,

*) *Τοῦτο ἐκεῖνο ... πρῶτον μὲν ἀεὶ ὄν, καὶ οὔτε γιγνόμενον, οὔτε ἀπολλύμενον, οὔτε αὐξανόμενον, οὔτε φθῖνον · ἔπειτα οὐ τῇ μὲν καλόν, τῇ δ' αἰσχρόν · οὐ τοτὲ μὲν τοτὲ δ' οὔ · ... οὐδέ που ἐν ἑτέρῳ τιν, οἷον ἐν ζῴῳ, ἢ ἐν γῇ, ἤ ἐν οὐρανῷ, ἢ ἐν τῷ ἄλλῳ, ἀλλὰ αὐτὸ καθ' αὑτὸ μεθ' αὑτοῦ μονειδὲς ἀεὶ ὄν · τὰ δὲ ἄλλα πάντα καλά, ἐκείνου μετέχοντα τρόπον τινὰ τοιοῦτον οἷον γιγνομένων τε τῶν ἄλλων καὶ ἀπολλυμένων, μηδὲν ἐκεῖνο μήτε τι πλέον μήτε ἔλαττον γίγνεσθαι, μηδὲ πάσχειν μηδέν.* Symp. tom. 3. 211. Vgl. Kleutgen, die Philosophie der Vorzeit, II. S. 16 ff.

**) Non est imaginandum, quod una res sit, quae participat, sicut essentia, et alia, quae participatur sicut esse, sed quia una et eadem res est realitas modo participato et per vim alterius sicut per vim agentis: haec enim realitas de se

welche Wesenheit und Wirklichkeit ist und genannt wird, weil sie eine Realität „modo participato“ und daher an sich nur etwas objectiv Mögliches, Wirklichkeit aber (actus) nur durch die sie bewirkende Ursache ist. Er denkt sich also das creatürliche Wesen, welches existiert, nicht als ein Compositum aus dem Wesen, das ist, und dem Sein, wodurch es wirklich ist, sondern das existierende Wesen selbst ist ihm Wirklichkeit (actus) und wird nur deshalb und insofern Potenz genannt, weil und in wiefern es aus sich oder an sich betrachtet nicht existiert, sondern nur „sub modo possibili“, als objectiv Mögliches oder im Zustande der objectiven Möglichkeit ist.

Ähnlich faßt die Sache Suarez*) auf, mit dem Unterschiede jedoch, daß er den Satz, jedes Geschöpf sei aus Wesenheit und Sein wie aus Potenz und Act zusammengesetzt, gelten läßt, diese Zusammensetzung selbst aber nicht als eine reale, sondern als eine logische erklärt, welche mit der realen einige Ähnlichkeit hat, ihr Analogon ist. Real nämlich ist nach Suarez nur das Fundament der Zusammensetzung, und dieses ist kein anderes, als die dem außergöttlichen Sein wesentliche Contingenz. Weil die Creatur aus sich nicht wirklich sondern nur ein objectiv Mögliches ist, das von einem Anderen das Wirklichsein empfangen kann, daher allein soll es kommen, daß ihre Wesenheit von uns als Potenz, das Sein aber als Act, der die Wesenheit als ein wirklich Seiendes constituiert, aufgefaßt werde. Die neueren und neuesten Gegner des realen Unterschiedes teilen die Anschauung des Suarez vollkommen**), suchen sie aber insofern zu ergänzen, als sie, was Suarez

non est nisi sub modo possibili; quod autem sit et possit vocari actus, hoc habet per vim agentis. In Metaph. 7. text. 22.

*) Dicitur ergo haec compositio esse de ratione entis creati, non quatenus ab intellectu completur vel cogitatur, sed secundum fundamentum, quod in ipso ente creato habet; hoc autem fundamentum non est aliud, nisi quia creatura non habet ex se actu existere, sed tantum est ens potentiale, quod ab alio potest esse participare; nam hinc fit, ut essentia creaturae concipiatur a nobis ut potentiale quid, esse vero ut modus seu actus, quo talis essentia ens in actu constituitur. Metaph. disp. 31. sect. 13. n. 9. — Und ebendaselbst n. 7.: „Juxta nostram sententiam dicendum est, compositionem ex esse et essentia analogice tantum compositionem appellari, quia non est compositio realis, sed rationis.“

**) Potentia essendi eaque intrinseca non potest esse aliud, quam potentia obiectiva, quae omni rei possibili necessario convenit, cui tamen in ordine

nicht gethan hat, behaupten, daß auch der hl. Thomas in den außergöttlichen Dingen keine andere Zusammensetzung aus Wesenheit und Sein gelehrt habe. Schon die Partikel „tanquam“, welche Thomas, wenn er von dieser Zusammensetzung als aus Potenz und Act spricht, häufig gebraucht, scheine dies anzudeuten.*)

Um von der letzten Bemerkung zu beginnen, so ist es richtig, daß der hl. Thomas, wenn er die Zusammensetzung der Creatur aus Wesenheit und Sein eine Zusammensetzung aus Potenz und Act nennt, nicht selten die Worte tanquam, quasi, sicut gebraucht. Um aber hieraus mit Recht den Schluß ziehen zu können, er habe mit dieser Sprachweise andeuten wollen, daß die Zusammensetzung keine reale, sondern dieser nur ähnlich sei und sich zu ihr analog verhalte, müßte dieser einschränkende Sinn jener Worte aus dem hl. Thomas selbst nachgewiesen werden. Das aber ist nicht nur unmöglich, sondern das Gegenteil hievon ist ausdrückliche Lehre des Aquinaten. Daß die Partikel „tanquam“ nicht notwendig eine einschränkende Bedeutung hat, steht außer Zweifel; daß sie dieselbe beim hl. Thomas häufig nicht hat, ist für jeden, der sich in seinen Werken auch nur oberflächlich umgesehen hat, gleichfalls eine ausgemachte Sache. Was aber speziell unsere Frage betrifft, so behauptet der hl. Thomas mit der gleichen Bestimmtheit die Zusammensetzung der Creatur aus Wesenheit und Sein als aus Potenz und Act ohne die Partikel „tanquam“, wie mit derselben.**) Die Partikel hat eine rein erklärende Bedeutung und soll lediglich das Verhältnis bezeichnen, in welchem die Wesenheit zum Sein in den

reali immediate non respondet nisi actus intrinsecus essendi sive existentia. Limbourg a. a. O. S. 60. Vgl. auch S. 48.

*) Limbourg, S. 60.

**) Omnis enim substantia creata est composita ex potentia et actu. Quodl. 3. a. 20. — Licet in Angelo non sit compositio formae et materiae, est tamen in eo actus et potentia. Quod quidem manifestum potest esse ex consideratione rerum materialium, in quibus invenitur duplex compositio. Prima quidem formae et materiae, ex quibus constituitur natura aliqua. Natura autem sic composita non est suum esse, sed esse est actus eius. Unde ipsa natura comparatur ad suum esse sicut potentia ad actum. Sum. th. 1. q. 50. a. 1. ad 3. Und so an unzähligen Stellen. Einzig deshalb ist die Zusammensetzung aus Wesenheit und Sein „tanquam ex potentia et actu“, weil die Wesenheit Potenz und das Sein Act, und nicht weil die Wesenheit etwa nur nach Art der Potenz und das Sein nur nach Art des Actes sich verhält.

creatürlichen Dingen steht, und dieses Verhältnis ist nach Thomas dasjenige der Potenz zum Act, des Vermögens zu der dieses Vermögen verwirklichenden Wirklichkeit. Schon die constante und überall sich gleich bleibende Sprachweise, deren sich der englische Lehrer bedient, läßt gar keine andere Auffassung zu. Denn nicht nur ist in allen außergöttlichen Dingen deshalb, weil sie nicht wesentlich sind, sondern am Sein nur Teil nehmen, etwas Anderes die Wesenheit, die Substanz, die Creatur selbst (essentia, substantia rei, ipsa creatura), und etwas Anderes (aliud et aliud) das Sein (ipsum esse), etwas Anderes das creatürliche Wesen, welches das Sein durch Teilnahme besitzt und etwas Anderes das Sein, an dem es Teil nimmt*) (aliud substantia participans esse, et aliud ipsum esse participatum), sondern die Creatur ist eben deshalb ein Compositum aus dem, wodurch sie was, und aus dem, wodurch sie wirklich ist, und dieses Compositum ist ein reales und die Zusammensetzung selbst keine logische, wie diejenige aus Genus und Differenz, sondern eine reale.**) Während Alexander von Hales das existierende creatürliche Wesen selbst als Act, als Wirklichkeit (actus) bezeichnet, ist dem hl. Thomas die Creatur, auch wenn sie existiert, nicht Act, sondern das aus Potenz und Act Zusammengesetzte.***) Und das gilt auch von denjenigen Wesen, welche Wirklichkeiten (actus) sind und mit Recht solche genannt werden, von den reinen Intelligenzen oder den getrennten Formen, die keinen Stoff verwirklichen, sondern für sich da sind und in sich selbst Bestand haben (formae subsistentes). Sie sind wesentlich, d. h. ihrem Wesen nach einfach, nicht aus Stoff und Form zusammengesetzt und nicht den Stoff verwirklichende Formen; weil aber auch in ihnen

*) Quodl. 2. a. 3. et Quodl. 3. a. 20.

**) Dicendum quod omne, quod est in genere substantiae, est compositum reali compositione eo quod id, quod est in praedicamento substantiae, est in suo esse subsistens et oportet, quod esse suum sit aliud quam ipsum; alias non posset differre secundum esse ab illis, cum quibus convenit in ratione suae quidditatis; quod requiritur in omnibus, quae sunt directe in praedicamento. Et ideo omne, quod est directe in praedicamento substantiae, compositum est saltem ex esse et quod est. De veritate q. 27. a. 1. ad 8. — Wir werden auf diese Stelle, welche aus anderen näher beleuchtet wird, wieder zurückkommen.

***) Est igitur in quocunque praeter primum (sc. Deum) et ipsum esse tanquam actus et substantia rei habens esse tanquam rei potentia receptiva huius actus, quod est esse. De angelorum natura, cap. 8. (al. 6.)

Wesenheit und Sein nicht dasselbe sind, weil sie am Sein nur Teil nehmen und dieses Sein etwas von ihrem Wesen Verschiedenes*), etwas Außerwesentliches**) und insoferne etwas Accidentales***)

*) Esse actum quendam nominat: non enim dicitur aliquid esse ex hoc, quod est in potentia, sed ex hoc, quod est in actu. Omne autem, cui convenit aliquis actus, aliquid diversum ab eo existens, se habet ad ipsum sicut potentia ad actum: actus enim et potentia ad se invicum dicuntur. Si ergo divina essentia est aliud quam suum esse, sequitur quod essentia et esse sese habeant ut potentia et actus. Cg. I. 22.

**) Dicendum est, quod aliquid participatur dupliciter. Uno modo quasi existens de substantia participantis, sicut genus participatur a specie. Hoc autem modo esse non participatur a creatura; id enim est de substantia rei, quod cadit in eius definitione. Ens autem non ponitur in definitione creaturae, quia nec est genus nec differentia, unde participatur sicut aliquid non existens de essentia rei. Quodl. 2. a. 3.

***) Cum omne, quod est praeter essentiam rei, dicatur accidens, esse, quod pertinet ad quaestionem an est, est accidens. L. c. — Wenn das Wirklichsein Accidenz genannt wird, so soll damit dasselbe nicht als zur Gattung des Accidenz gehörend (in genere accidentis) bezeichnet werden. (De pot. q. 5. a. 4. ad 3.) Ebensowenig soll damit gesagt sein, daß das Wirklichsein sich zur Substanz nur per accidens verhalte, da es ja die Actualität oder die Wirklichkeit einer jeden Substanz ist (esse est accidens non quasi per accidens se habens, sed quasi actualitas cuiuslibet substantiae. Quodl. 2. a. 3. ad 2.). Accidenz wird das Sein genannt, weil es außerhalb des Begriffes der Wesenheit der Substanz liegt, weder das Wesen selbst noch ein Teil des Wesens ist (accidens dicitur large omne quod non est pars essentiae, et sic est esse in rebus creatis. Quodl. 12. a. 5.) — Noch genauer bestimmt der hl. Thomas den accidentellen Charakter des Seins in Folgendem: Dupliciter autem aliquid accipitur ut accidens praeter rationem rei. Uno modo, quia non cadit in definitione significante essentiam rei, sed tamen est designativum vel determinativum alicuius essentialium principiorum, sicut rationale accidit animali, utpote praeter definitionem eius existens, et tamen est determinativum essentiae animalis, unde est essentiale homini et de ratione eius existens. Alio modo accidit aliquid alicui, quia nec est in eius definitione nec est determinativum alicuius essentialium principiorum, sicut albedo accidit homini. Quodl. 2. a. 4. ad 1. Auf diese letztere Weise kommt das Wirklichsein den creatürlichen Dingen zu, wie der hl. Thomas hier von den Engeln lehrt. Es liegt außerhalb des Wesens, wie das Weißsein, das Warmsein, das Hellsein (esse album, calidum, lucidum) außerhalb des Wesens des Körpers liegt, welcher weiß, warm, hell oder beleuchtet ist. Omnis substantia creata est composita ex potentia et actu, id est ex eo, quod est, et esse, ut Boethius dicit in lib. de hebd., sicut album componitur ex eo, quod est album, et albedine. Quodl. 3. a. 20. Cf. Quodl. 2. a. 3. ad 1.

ist, darum sind auch sie ein Compositum*), zusammengesetzt aus Wesenheit und Sein als aus zwei Principien**), von denen das eine dem anderen innewohnt***) inhäriert†), adhäriert††), dessen Vollendung†††), dessen letzte Wirklichkeit*†) ist, die sich zu einander verhalten

*) Non est opinandum, quod, quamvis substantiae intellectuales non sint corporeae, nec ex materia et forma compositae, nec in materia existentes, sicut formae materiales, quod propter hoc divinae simplicitati adaequentur. Invenitur enim in eis aliqua compositio ex eo, quod non est idem in eis esse et quod est. Cg. II. 52. Diese Zusammensetzung aber ist keine andere, als diejenige aus Wesenheit und Sein als aus Potenz und Act, wie der englische Lehrer in diesem ganzen Capitel ausführlich darlegt. Im folgenden Capitel aber fährt er also fort: „Ex hoc autem evidenter apparet, quod in substantiis intellectualibus creatis est compositio actus et potentiae. In quocunque enim inveniuntur aliqua duo, quorum unum est complementum alterius, proportio unius eorum ad alterum est sicut proportio potentiae ad actum; nihil enim completur nisi per proprium actum. In substantia autem intellectuali creata inveniuntur duo, scilicet substantia ipsa et esse eius, quod non est ipsa substantia, ut ostensum est. Ipsum autem esse est complementum substantiae existentis; unumquodque enim actu est per hoc, quod esse habet. Relinquitur igitur, quod in qualibet praedictarum substantiarum sit compositio actus et potentiae. L. c. cap. 53.

**) Quodl. 3. a. 20., wo der hl. Thomas die Frage untersucht, ob die Seele aus Stoff und Form zusammengesetzt sei, macht er sich folgenden Einwand: „Omne quod recidit a simplici, incidit in aliquam compositionem; prima autem compositio est ex materia et forma. Ergo anima humana est composita ex materia et forma.“ Nachdem er, wie an zahlreichen anderen Stellen, dargethan hat, daß die Seele nicht aus Stoff und Form, wohl aber aus Wesenheit und Sein, wie jede geschaffene Substanz, als aus Potenz und Act zusammengesetzt sei, vergleicht er Stoff und Form einerseits und Potenz und Act andererseits und bemerkt, daß man es in beiden Fällen mit den ersten constituierenden Principien der Substanz zu thun habe: bei Stoff und Form mit den Principien, aus welchen die materielle Substanz zusammengesetzt ist; bei Potenz und Act mit den Principien, aus welchen jede geschaffene Substanz, die materielle, wie die immaterielle, als aus Sein und Wesenheit besteht. „Dicendum quod potentia et actus sunt prima principia in genere substantiae; materia autem et forma sunt prima principia in genere substantiae mobilis; unde non oportet omnem compositionem in genere substantiae esse ex materia et forma, sed hoc solum necesse est in substantiis mobilibus.“ -Cf. Cg. II. 54. et de Angelorum natura, cap. 8. (al. 6.)

***) Cg. II. 53.

†) Cg. I. 43.

††) Quodl. 2. a. 3.

†††) Cg. II. 53.

*†) Forma vero subsistens ... est actus, qui est forma participativa ultimi actus, qui est esse. De Angelorum natura, cap. 8. (al. 6.)

wie Potenz und Act, und zwar nicht wie die objective Potenz, wie das objectiv Mögliche zum Wirklichen, zwischen welchen überhaupt keine Zusammensetzung stattfindet, sondern wie die receptive Potenz zu dem Act, welcher in sie aufgenommen wird, wie das subjective Vermögen, zu sein, zu der dieses Vermögen innerlich verwirklichenden Wirklichkeit.*) Jede geschaffene Substanz, die immaterielle wie die materielle, ist ein reales Compositum, und zwar nicht wie immer, sondern deshalb, weil jede geschaffene Substanz aus Wesenheit und Sein real zusammengesetzt ist.**)

So reden diejenigen nicht, welche den realen Unterschied zwischen Wesenheit und Sein in den geschaffenen Dingen leugnen, und sie können nicht so reden. Während der hl. Thomas, wo immer er diese Frage behandelt — und es geschieht dies an unzähligen Stellen — dieselbe bestimmte, nicht deutungsfähige, bis zum Wortlaute übereinstimmende Sprache führt und den Unterschied zwischen Wesenheit oder zwischen Wesen und Sein, die Verschiedenheit des Seins von der Wesenheit, des Seins, wodurch die geschaffene Substanz wirklich ist, von der Substanz, welche wirklich ist, überall in der gleichen Weise, ohne Einschränkung betont und dies mit Worten thut, welche zum Teil schon für sich allein, insbesondere aber in ihrer Gesamtheit betrachtet, nur vom realen Unterschiede verstanden werden können, bedienen sich die Gegner einer von derjenigen des englischen Lehrers sehr abweichenden Sprachweise. Der Unterschied des Seins von der Creatur, welche ist, das aliud et aliud, das differre, diversum esse tritt nicht, wie bei Thomas, in den Vordergrund, ist nicht das, was besonders betont, hervorgehoben und als Charakteristicum des außergöttlichen Seins immer mit den gleichen Worten wiederholt wird; im Gegenteil, die Verteidiger des logischen oder virtualen Unterschiedes betonen die sachliche Identität und bemühen sich, die Gründe darzulegen, weshalb dasjenige, was nach ihnen dasselbe in der Sache ist, von uns als unterschieden, als ein Mehrfaches aufgefaßt und betrachtet werden könne. Ebenso findet sich bei ihnen keine Spur von jenen starken, sich häufenden und die Frage völlig entscheidenden Ausdrücken, die dem hl. Thomas familiär

*) Est igitur in quocunque praeter primum et ipsum esse tanquam actus et substantia rei habens esse tanquam rei potentia receptiva huius actus, quod est esse. L. c.

**) Vgl. die bereits citierte Stelle De Veritate, q. 27. a. 1. ad 8., und in 1. dist. 8. q. 4. a. 2. „Tertia ratio subtilior.“

sind und die er mit einer gewissen Vorliebe immer wiederholt. Ganz besonders tritt dies dann hervor, wenn er das Verhältnis, in welchem jedes creatürliche Wesen als solches zu seinem Wirklichsein steht, als dasjenige der Potenz zum Act bestimmt. Werden die Worte in ihrer eigentlichen Bedeutung gebraucht, so kann dieses Verhältnis nur ein reales, ein Verhältniß zwischen realen Principien, von denen das eine real nicht das andere ist, sein. Hierüber besteht volle Übereinstimmung. Eben deshalb aber geben sich die Gegner des realen Unterschiedes alle Mühe, das Verhältnis zwischen Wesenheit und Sein als ein solches darzustellen, welches nur der Analogie nach ein Verhältnis von Potenz und Act sei. Die Wesenheit als Potenz oder auch das Wesen als ein potential Seiendes ist ihnen nur die objective Potenz, das objectiv Mögliche, das eben deshalb, weil es aus sich nicht wirklich ist, als etwas Potenzielles, welches das Sein empfängt, aufgefaßt werden könne. Und so ist es denn ganz natürlich, daß alle diejenigen, welche einen Wert darauf legen, auch in dieser Frage sich auf die Auctorität des Aquinaten berufen zu können, sämtliche Stellen, an denen derselbe die Zusammensetzung der creatürlichen Substanz aus Wesenheit und Sein eine Zusammensetzung aus Potenz und Act nennt, nicht im eigentlichen, sondern nur im analogen Sinne verstehen. Denn zwischen dem objectiv Möglichen und seinem Wirklichsein, zwischen der Wesenheit als Object der Erkenntnis und Macht der bewirkenden Ursache und ihrer Wirklichkeit findet keinerlei Zusammensetzung statt; das außergöttliche Wesen als solches, wenn es existiert, besteht nicht aus sich selbst im Zustande der objectiven Möglichkeit und aus seinem Wirklichsein, nicht aus seiner Wesenheit als objectiver Potenz und dem Sein als dem sie verwirklichenden Act. Eine solche Auffassung wäre ganz absurd und würde vollends der Lächerlichkeit anheimfallen, wenn Jemand das aus der Wesenheit als der objectiven Potenz und dem Sein als ihrer Wirklichkeit Zusammengesetzte als aus zweien, von denen das eine nicht das andere ist, aus zwei Principien, von denen das eine, nämlich das Sein (esse, actus essendi), dem anderen, der Wesenheit, innewohnt, inhäriert und dessen Vollendung und letzte verwirklichende Wirklichkeit ist, bestehend dächte. Nun lehrt aber gerade der hl. Thomas, wie wir gesehen haben, constant und auf das Bestimmteste, daß jedes außergöttliche Wesen als solches, wenn es existiert, zusammengesetzt ist aus

Wesenheit und Sein, aus sich selbst oder der Substanz, welche ist, das Sein hat, und dem Sein, wodurch die Substanz wirklich ist, als aus Potenz und Act; zusammengesetzt demnach aus zweien, aus zwei die geschaffene Substanz als solche ihrem Wesen und Wirklichsein nach constituierenden Principien, von denen das eine dem anderen innewohnt und inhäriert, dessen Vollendung und letzte verwirklichende Wirklichkeit ist; von denen das eine die receptive Potenz, das andere der in sie aufgenommene Act ist. Und um ja jeden Zweifel über den Sinn seiner Worte auszuschließen und jede Ausflucht den Gegnern für alle Zeiten unmöglich zu machen, nennt der hl. Thomas diese Zusammensetzung wörtlich eine reale, und er nennt sie so unter ausdrücklicher Bezugnahme auf die logische Zusammensetzung, wie sie z. B. zwischen dem Genus und der Differenz vorhanden ist und welcher er sie direct gegenüberstellt.*) Nach dem englischen Lehrer ist also nicht das creatürliche Wesen als objectiv Mögliches oder die Wesenheit im Zustande der objectiven Möglichkeit dasjenige, was sich zum Wirklichsein des Wesens oder zur Wirklichkeit der (objectiv möglichen) Wesenheit wie die Potenz zum Act verhält, sondern das Wesen, dem das Wirklichsein zukommt (substantia rei habens esse) ist ihm das receptive Vermögen, die subjective, reale Potenz, welche das Sein als den sie innerlich verwirklichenden Act in sich aufnimmt, was durch die ständige und unzweideutige Lehre des Aquinaten, wornach das Wirklichsein der außergöttlichen Dinge nicht bloß ein esse receptum ab aliquo, sondern notwendig ein esse receptum in aliquo ist, neuerdings bekräftigt wird.**)

Wenn es nun aber wirklich die Lehre des hl. Thomas ist, daß jede creatürliche Substanz als solche, d. h. insofern und weil sie creatürlich ist und folglich unter die Gattung, die Kategorie der Substanz fällt, real aus Potenz und Act zusammengesetzt ist, und zwar deshalb, weil in ihr die Wesenheit etwas Anderes als ihr Wirklichsein ist, so ergibt sich als logisch notwendige Folge, daß Gott deshalb nicht in einer Gattung sein, nicht unter die Gattung der Substanz fallen kann, weil in ihm Wesenheit und Sein nicht unterschieden, sondern das-

*) Vgl. De Veritate, q. 27. a. 1. ad 8.

**) Nullus enim actus invenitur finiri, nisi per potentiam, quae est vis receptiva. Compend. theol. cap. 18. Hierüber später ausführlich.

ſelbe ſind. Das iſt in der That die Anſchauung des Aquinaten, die er überall faſt mit den gleichen Worten zur Geltung bringt. Wie jede geſchaffene Subſtanz *als ſolche* notwendig unter den Gattungsbegriff fällt, weil in ihr etwas Anderes die Weſenheit, die Quiddität, und etwas Anderes ihr Sein iſt, und umgekehrt, wie jedes außergöttliche Weſen, welches direct in der Kategorie der Subſtanz iſt, notwendig aus Weſenheit und Sein als aus Potenz und Act *real* zuſammengeſetzt iſt, ſo kann Gott *deshalb* nicht in einer Gattung ſein, weil ſeine Weſenheit ſein Sein iſt, weil in ihm Weſenheit und Sein dasſelbe ſind.*) Die Zugehörigkeit zur Gattung der Subſtanz ſetzt daher nach dem hl. Thomas die *reale* Zuſammenſetzung aus Weſenheit und Sein als aus Potenz und Act notwendig voraus**); denn nicht dem Sein, ſondern der Weſenheit nach***) iſt die Subſtanz in der Gattung und wird eben deshalb, ſtrenge genommen, nicht als ens per se, ſondern als eine *Sache, die eine Weſenheit hat, welcher es zukommt, nicht*

*) Omne quod est in genere, habet *quidditatem differentem ab esse*, sicut homo; humanitati enim ex hoc, quod est humanitas, non debetur esse in actu: potest enim cogitari humanitas et tamen ignorari, an aliquis homo sit. Et ratio huius est, quia commune, quod praedicatur de his, quae sunt in genere, praedicat quidditatem, cum genus et species praedicentur in eo quod quid est. Illi autem quidditati non debetur esse nisi per hoc quod suscepta est in hoc vel in illo. Et ideo quidditas generis vel speciei non communicatur secundum unum esse omnibus, sed solum secundum unam rationem communem. Unde constat quod esse suum non est quidditas sua. *In Deo autem* esse suum est quidditas sua; aliter enim accideret quidditati, et ita esset acquisitum sibi ab alio et non haberet esse per essentiam suam. Et *ideo* Deus non potest esse in aliquo genere. In 1. dist. 8. q. 4. a. 2. — Oportet quod substantia (subsistens quasi per se ens) habeat compositionem *quidditatis et esse: omne enim, quod est in genere*, sua quidditas non est suum esse, ut Avicenna (Metaph. tract. 8. c. 4. ac deinceps) dicit. Et *ideo* non potest Deus in praedicamento substantiae poni. In 2. dist. 3. q. 1. a. 1. ad 1. Cf. Sum. theol. 1. q. 3. a. 5.

**) Dicendum quod omne, quod est in genere substantiae, est *compositum reali compositione*, eo quod id quod est in praedicamento substantiae, est in suo esse subsistens, et oportet, *quod esse suum sit aliud quam ipsum*. De Veritate, q. 27. a. 1. ad 8. Siehe oben.

***) Nihil ponitur in genere secundum esse suum, sed ratione quidditatis suae, quod ex hoc patet, quia esse uniuscuiusque est ei proprium et distinctum ab esse cuiuslibet alterius rei; sed ratio substantiae potest esse communis: propter hoc etiam Philosophus dicit (3. Metaph. com. 10.), quod ens non est genus. Deus autem est ipsum suum esse: *unde* non potest esse in genere. De pot. q. 7. a. 3.

in einem Andern als in einem Subjecte zu ſein, definiert.*) Während daher der hl. Thomas die Identität von *Natur und Suppositum* in Gott ſchon daraus begreift, daß Gott nicht aus Stoff und Form zuſammengeſetzt**), ſondern ſelbſt Form und folglich ſeine Gottheit iſt, und während er in ähnlicher Weiſe auch von den *ſtoffloſen, für ſich ſubſiſtierenden Formen*, den Engeln lehrt, daß der Träger der Form die Form ſelbſt und umgekehrt dieſe jener, d. h. das einfache, in ſich ſubſiſtierende geiſtige Weſen ſei***), findet er in jedem außergöttlichen Weſen, in den immateriellen Subſtanzen ebenſo, wie in den materiellen, daß der Unterſchied zwiſchen *Weſenheit* und *Sein* (essentia, quidditas et esse) ein *realer* iſt†), daß folglich jede geſchöpfliche Subſtanz *als ſolche*, d. h. weil und inſofern ſie geſchöpflich iſt, aus *Weſenheit* und *Sein* als aus Potenz und Act *real* zuſammengeſetzt und *deshalb* in der Gattung der Subſtanz iſt. Der *reale Unter-*

*) Haec est enim ratio substantiae, prout est praedicamentum, secundum Avicennam (tract. 5. suae Metaph. cap. 5., 6. et 7.), quod sit res quidditatem habens, cui debeatur esse per se, non in alio, scil. quod sit aliud a quidditate ipsa. In 2. dist. 3. q. 1. a. 5. — Und De pot. q. 7. a. 3. ad 4.: „Substantia est res, cuius quidditati debetur esse non in aliquo. Et sic non conveniet definitio substantiae Deo, qui non habet quidditatem suam praeter suum esse. Unde Deus non est in genere substantiae, sed est supra omnem substantiam.“ Cf. Sum. theol. 1. q. 3. a. 5. ad 1.

**) Cum Deus non sit compositus ex materia et forma, oportet quod Deus sit sua deitas, sua vita, et quidquid aliud sic de Deo praedicatur. Sum. theol. 1. q. 3. a. 3.

***) In his igitur, quae non sunt composita ex materia et forma, in quibus individuatio non est per materiam individualem, id est, per hanc materiam, sed ipsae formae per se individuantur, oportet quod ipsae formae sint supposita subsistentia. Unde in eis non differt suppositum et natura. Sum. th. 1. q. 3. a. 3. — Essentia rei simplicis, quae est sua forma, non potest significari nisi ut totum, cum nihil sit ibi praeter formam *quasi formam recipiens*, et ideo quocunque modo sumatur essentia substantiae simplicis, de ea praedicatur: unde Avicenna dicit, quod quidditas substantiae simplicis est *ipsummet simplex*, quia non est aliquod recipiens ipsam. De ente et essentia, cap. 5. Vgl. übrigens auch Quodl. 2. a. 4.

†) Intelligentia est forma et esse . . . invenitur actus et potentia in intelligentiis, non tamen forma et materia, nisi aequivoce. De ente et essentia, c. 5. — Secundo modo invenitur essentia in substantiis creatis intellectualibus, in quibus est *aliud esse quam essentia* ipsarum, quamvis essentia sit sine materia. L. c. cap. 6. Vgl. De Veritate, q. 27. a. 1. ad 8., wo die Art dieſes Unterſchiedes näher beſtimmt, bezw. mit ausdrücklichen Worten als ein realer bezeichnet wird.

schied zwischen Wesenheit und Sein ist demnach in der That das jenige, wodurch Gott und das Geschöpf, der wesentlich Seiende, und das, was am Sein nur Teil nimmt, von einander verschieden sind. Und nun erst begreifen wir vollständig, was der hl. Thomas damit sagen will, wenn er lehrt, daß in jedem Dinge, das nicht, wie Gott, wesentlich ist, sondern am Sein nur Teil nimmt, notwendig etwas Anderes ist, was am Sein participiert (participans esse), und etwas Anderes das participierte Sein selbst (esse participatum). Während Gott dadurch, daß er wesentlich ist, sein Wirklichsein ist und in ihm folglich Wesenheit und Sein dasselbe sind, ist jedes außergöttliche Wesen, das am Sein nur Teil nimmt, eben dadurch nicht sein Wirklichsein, dieses ist etwas Anderes als dasjenige, dem es mitgeteilt ist, durch Teilnahme zukommt; jedes der Teilnahme nach Seiende ist real zusammengesetzt aus dem Sein, wodurch es wirklich ist, und aus sich selbst, dem das Sein zukommt, aus dem Wesen, das existiert (ex esse et quod est). Wie das Sein, an dem ein Wesen Teil nimmt — so der hl. Thomas*) — und das Wesen selbst, welches daran Teil nimmt (esse et quod est), in den einfachen Dingen (in simplicibus) dem Gedanken oder dem Begriffe nach (secundum intentiones) sich unterscheiden, so sind sie in denjenigen Dingen, welche zusammengesetzt sind, der Sache nach, real (realiter) von einander unterschieden, was aus dem Vorausgehenden evident ist. Denn es wurde gezeigt, daß das Sein selbst in keiner Weise an etwas Teil nimmt: es kann seinem Begriffe nach weder aus einer Vielheit (ex multis) bestehen, noch etwas, was außerhalb des Seinsbegriffes liegt, nach Art eines Accidenz in sich haben. Das Sein selbst als solches kann nicht zusammengesetzt sein, es schließt jede Zusammensetzung aus. Was immer also zusammengesetzt ist, ist nicht sein Sein, und deshalb sagt Boethius, daß in jedem Zusammengesetzten etwas Anderes das Sein ist, und etwas Anderes das Zusammengesetzte selbst, welches am Sein Teil nimmt, das Sein durch Teilnahme besitzt.

*) Sicut esse et quod est differunt in simplicibus secundum intentiones, ita in compositis differunt realiter, quod quidem manifestum est ex praemissis. Dictum est enim supra, quod ipsum esse neque participat aliquid, ut eius ratio constituatur ex multis, neque habet aliquid extraneum admixtum, ut sit in eo compositio accidentis, et ideo ipsum esse non est compositum. Res ergo composita non est suum esse, et ideo dicit quod in „omni composito aliud est esse, et aliud ipsum“ compositum, quod est participatum (al. participandum) ipsum esse. In Boeth. de hebd. lect. 2.

Diese Stelle ist vollkommen entscheidend. In allen zusammengesetzten Dingen ist das Sein von demjenigen, was am Sein Teil nimmt, das Wirklichsein von der Wesenheit, das Wesen, dem das Sein zukommt, von dem Sein selbst, wodurch das Wesen wirklich ist, real (realiter) unterschieden. Nun sind aber, wie uns der hl. Thomas auf das Eingehendste belehrt hat, alle außergöttlichen Dinge zusammengesetzt, die materiellen aus Stoff und Form ihrem Wesen nach, die immateriellen aus Wesenheit und Sein oder aus dem, was ist, und dem, wodurch es wirklich ist, und gerade diese letztere Zusammensetzung ist es, die nach dem hl. Thomas in allen geschaffenen Dingen als solchen notwendig sich findet.*) Also sind nach der ausdrücklichen Lehre des Aquinaten alle Creaturen aus Wesenheit und Sein real zusammengesetzt, die Substanz eines jeden geschaffenen Dinges, das existiert (substantia rei habens esse), die Creatur selbst (ipsa creatura) ist von diesem Sein, wodurch sie wirklich ist, real (realiter) unterschieden.

Indessen eine Schwierigkeit bleibt noch zu lösen übrig. An der angeführten Stelle sagt der hl. Thomas, daß, während in den zusammengesetzten Dingen Wesenheit und Sein real unterschieden sind, in den einfachen (in simplicibus) der Unterschied nur dem Gedanken, dem Begriffe nach (secundum intentiones) vorhanden sei. Wer und was sind diese simplicia? Versteht er unter ihnen die für sich subsistierenden Formen, die Engel, welche einfache, nicht aus Stoff und Form zusammengesetzte Substanzen sind? P. Limbourg**) meint das und kommt dadurch in die Lage, die Behauptung aufzustellen, daß der hl. Thomas an dem angeführten Orte unsere Frage überhaupt nicht berühre.***)

*) Omne, quod est in genere substantiae, est compositum reali compositione, eo quod id, quod est in praedicamento substantiae, est in suo esse subsistens, et oportet, quod esse suum sit aliud quam ipsum; alias non posset differre secundum esse ab illis, cum quibus convenit in ratione suae quidditatis; quod requiritur in omnibus, quae sunt directe in praedicamento, et ideo omne, quod est directe in praedicamento substantiae, compositum est saltem ex esse et quod est. De Veritate, q. 27. a. 1. ad 8.

**) Sicut esse abstracte sumptum et quod est, sive ens concrete acceptum „differunt in simplicibus (e. g. in angelis) secundum intentiones, ita in compositis differunt realiter. L. c. p. 31, 32.

***) Quid vero quaeso ista ad nostram quaestionem attinent? Hanc quidem ne leviter quidem attingunt. L. c. p. 32.

Der englische Lehrer erkläre vielmehr nur das Verhältnis zwischen dem, was wir als concret, z. B. den Menschen, der eine menschliche Natur hat und durch sie Mensch ist (id quod est), und dem, was wir als abstract, z. B. die menschliche Natur (humanitas) bezeichnen. Und in diesem Sinne sei es allerdings richtig, daß nach dem hl. Thomas in allen zusammengesetzten, d. h. körperlichen Dingen die Wesenheit z. B. die humanitas etwas Anderes sei, als der Träger dieser Wesenheit oder der Mensch, während in den einfachen Substanzen die Form vom Träger der Form oder die Wesenheit vom Inhaber derselben ununterschieden, mit ihm identisch sei.*) Wäre dies der Sinn der Stelle des hl. Thomas, dann würde P. Limbourg allerdings Recht haben, wenn er sagt, daß die Frage vom Unterschiede zwischen Wesenheit und Sein dortselbst völlig unberührt bleibe. Denn da der hl. Thomas diesen Unterschied in allen Creaturen auf dieselbe Weise auffaßt und behandelt, so würde die Lehre, daß Wesenheit und Sein in den körperlichen Dingen real und in den geistigen Dingen nur logisch oder dem Begriffe nach sich unterscheiden, ganz und gar unverständlich sein und überhaupt keinen Sinn haben.

Nun sind aber dem hl. Thomas jene simplicia keineswegs die Engel oder die subsistierenden, stofflosen Formen, sondern ausschließlich diejenigen Dinge, welchen ein Sein nur in dem Sinne quo und nicht in dem Sinne quod est zukommt. Wie könnte denn der hl. Thomas unter den simplicia, in denen Wesenheit und Sein secundum intentiones sich unterscheiden, die Engel verstehen, nachdem es seine constante und ausdrückliche Lehre ist, daß **jede creatürliche Substanz als solche** real **aus esse et quod est** zusammengesetzt ist?**) Sind etwa die Engel keine geschaffenen Substanzen? Fallen

*) L. c. p. 32, 33. — Als auf einen weiteren Stützpunkt für seine Auffassung beruft sich P. Limbourg auf das Schriftchen „De quo est et quod est", welches unter den Werken des hl. Thomas (ed. Rom. opusc. 54., ed. Parm., 67.) sich findet, aber zweifellos unächt ist. Den Ausdruck: „quidditas erit hoc quod est suum esse et quo est", gebraucht Thomas nirgends, Gott allein ist nach ihm „suum esse", in jedem außergöttlichen Wesen „est aliud esse et quod est." Im Übrigen kann diese Abweichung auch auf eine Textcorruption zurückzuführen sein. Vgl. die Anmerkung in der römischen Ausgabe vom Jahre 1570, abgedruckt in der Ausgabe von Parma. Was die Unächtheit des Schriftchens betrifft, so verweisen wir auf „S. Thomae opera omnia", tom. 17. ed. Parm. admonit.-typogr.

**) De Veritate, q. 27. a. 1. ad 8.

sie nicht unter die Gattung der Substanz? Und wenn nach den klaren, keiner Deutung fähigen Worten des englischen Lehrers die Zusammensetzung aus esse et quod est in jeder geschaffenen Substanz, also auch in derjenigen des Engels, eine reale (realis compositio) ist, wie soll sie dann hier auf einmal keine reale, sondern eine logische (secundum intentiones) sein? Daß im Engel der Träger der Form und die Form oder die Wesenheit, folglich subsistens in natura et natura, in qua subsistens subsistit, in einem wahren Sinne nur secundum intentiones sich unterscheiden, haben wir oben aus dem hl. Thomas selbst dargethan, aber eben daraus den Schluß gezogen, daß uns der englische Lehrer an allen jenen Stellen, an welchen er den Unterschied von esse et quod est als in jeder creatürlichen Substanz vorhanden erklärt und den er ausdrücklich einen realen, eine reale Zusammensetzung begründenden Unterschied nennt, keineswegs über das Verhältnis von Natur und Suppositum oder darüber, wie sich das Subject, der Inhaber der Form zu dieser verhält, belehren will. Die Sache ist ganz und gar evident: In den zusammengesetzten Dingen — so lehrt wörtlich der hl. Thomas — ist das participierte Sein von dem, was am Sein participiert (esse participatum a participante esse) real unterschieden. Da nun aber, wie der hl. Thomas gleichfalls ausdrücklich lehrt, jede geschaffene Substanz als solche zusammengesetzt und ein durch Teilnahme Seiendes ist, so muß in allen geschaffenen Substanzen als solchen, folglich auch in den Engeln, das Sein von dem, was am Sein Teil nimmt (esse ab eo, quod est), real unterschieden sein. Es ist daher rein unmöglich, daß der hl. Thomas a. a. O. den zusammengesetzten Dingen die Engel oder die subsistierenden Formen als die einfachen Dinge gegenüberstellt.

Das könnte genügen. Gleichwohl soll auch noch der hl. Thomas selbst uns sagen, was er unter den einfachen Dingen, in welchen das esse und quod est nicht real, sondern nur secundum intentiones sich unterscheiden, verstanden wissen will. Nachdem er den Satz, daß alle Dinge, welche zur Gattung der Substanz gehören, real zusammengesetzt sind und folglich in ihnen das, was ist, von dem, wodurch es wirklich ist, real sich unterscheidet, aufgestellt und kurz begründet hat, fährt er also fort:*) „Es gibt jedoch gewisse Dinge, welche nicht direct, sondern

*) Sunt tamen quaedam in praedicamento substantiae per reductionem, ut principia substantiae subsistentis, in quibus praedicta compositio non invenitur;

durch Reduction in der Kategorie der Substanz sich befinden, wie die Principien (Materie und Form) der in sich subsistierenden Substanz, in welchen die erwähnte Zusammensetzung nicht vorhanden ist: denn da sie nicht subsistieren, so kommt ihnen auch kein eigenes Sein zu. Ähnlich verhält es sich mit den Accidenzien oder den accidentalen Formen: da sie nicht subsistieren, haben auch sie kein eigenes Sein, sondern das Subject ist irgend etwas (aliquale) durch sie; sie werden daher mehr zum Sein gehörig, eines Seienden Sein, als Seiende genannt. Und so kommt es, daß etwas, damit es zu einer Gattung von accidentalem Sein gehört, nicht real zusammengesetzt sein muß; es genügt vielmehr die Zusammensetzung dem Gedanken, dem Begriffe nach, die Zusammensetzung aus Genus und Differenz, und eine solche Zusammensetzung ist in der (heiligmachenden) Gnade vorhanden." Nur die Substanz also ist das, was ist, Träger des Seins, dem das Sein eigentlich zukommt. Alles, was nicht Substanz ist, ist nur als das, wodurch ein Anderes etwas ist; es ist nicht Inhaber des Seins (id quod est), sondern lediglich das, wodurch etwas ist (quo est). Das gilt vor Allem von den substanziellen Seinsprincipien, von dem Urstoffe und der materiellen, nicht subsistierenden Form. Der Stoff hat freilich auch ein Sein, wenn er Teil eines wirklichen Körpers ist, und dieses Sein ist nicht sein Wesen, sondern kommt ihm mittelst der Form zu, die gleichfalls nicht ihr Sein und nicht Träger des Seins ist. Dies ist nur der Körper selbst, der in Folge dessen eigentlich seiend, Inhaber des Seins ist. Die substanziellen Principien aber sind nicht, sondern der Körper ist durch sie Körper, und sein Wirklichsein gehört ihm zu und nicht dem Stoff und der Form. Der Körper allein ist das, was ist (id quod est), Stoff und Form aber sind das, wodurch ein Anderes, der Körper, was ist (id quibus corpus est quid). Betrachtet man daher den Urstoff und die materielle Form an sich, ihrem Begriffe nach, so kommt ihnen kein Wirklichsein zu; sie sind in ratione quidditatis das quo, in keiner Weise das quod est. Denkt man sie aber gleichwohl als

non enim subsistunt, ideo proprium esse non habent; similiter accidentia, quia non subsistunt, non est eorum proprie esse, sed subiectum est aliquale secundum ea; unde proprie dicuntur magis entis quam entia. Et ideo ad hoc, quod aliquid sit in praedicamentō aliquo accidentis, non requiritur, quod sit compositum reali compositione, sed solummodo compositione rationis ex genere et differentia: et talis compositio in gratia invenitur. De Veritate, q. 27. a. 1. ad 8.

Seiende, als das, was ist, so unterscheidet sich in ihnen das Eine von dem Anderen nur secundum intentiones: denn sie sind nicht wirklich Träger des Seins, sondern nur dem Gedanken nach. Ähnlich verhält es sich mit den accidentalen Formen. Für sich betrachtet und ihrem Begriffe nach (secundum sui rationem) sind sie nur das quo est, nämlich dasjenige, wodurch das Subject irgend etwas, weiß, warm, hell u. s. w. ist. Faßt man sie aber auf als das, was ist, so ist der Unterschied nur ein solcher dem Gedanken nach (secundum intentiones). Wirkliches Sein erlangen sie nur im Subject, welches nach ihnen aliquale benannt wird. Weder der Urstoff und die materielle substanzielle Form noch die Accidenzien sind demnach, an sich (secundum sui rationem) betrachtet, aus Wesenheit und Sein zusammengesetzt, sie sind simplicia, weshalb in ihnen esse et quod est nicht real, sondern nur secundum intentiones unterschieden sind.*)

Im Übrigen ist das Alles an der fraglichen Stelle selbst (lib. de hebd. lect. 2.) klar genug ausgesprochen**), weshalb auch der hl. Thomas

*) Omne, quod procedit a Deo in diversitate essentiae, deficit a simplicitate eius. Ex hoc autem, quod deficit a simplicitate, non oportet, quod incidat in compositionem, sicut ex hoc, quod deficit a summa bonitate, non oportet, quod incidat in ipsam aliqua malitia. Dico ergo quod creatura est duplex. Quaedam enim est, quae habet esse completum in se, sicut homo et huiusmodi, et talis creatura ita deficit a simplicitate divina, quod incidat in compositionem. Cum enim in solo Deo esse suum sit sua quidditas, oportet, quod in qualibet creatura, vel in corporali vel in spirituali, inveniatur quidditas vel natura sua, et esse suum, quod est sibi acquisitum a Deo, cuius essentia est suum esse; et ita componitur ex esse vel quo est, et quod est. Est etiam quaedam creatura, quae non habet esse in se, sed tantum in alio, sicut materia prima, sicut forma quaelibet, sicut universale; non enim est esse alicuius nisi particularis subsistentis in natura, et talis creatura non deficit a simplicitate, ita quod sit composita. Si enim dicatur, quod componitur ex ipsa sua natura et habitudinibus, quibus refertur ad Deum, vel ad illud, cum quo componitur, item quaeritur de illis habitudinibus, utrum sint res vel non; et si non sunt res, non faciunt compositionem; si autem sunt res, ipsae non referuntur habitudinibus aliis, sed se ipsis, quia illud, quod per se est relatio, non refertur per aliam relationem. Unde oportebit devenire ad aliquid, quod non est compositum, sed tamen deficit a simplicitate primi: et defectus iste perpenditur ex duobus: vel quia est divisibile in potentia vel per accidens, sicut materia prima et forma et universale; vel quia est componibile alteri, quod divina simplicitas non patitur. In 1. dist. 8. q. 5. a. 1.

**) In Boeth. de hebd. lect. 2. ed. Parm. tom. 17. pag. 343. col. 1. „Est tamen considerandum."

mit dem Satze schließt, daß jenes erhabene einfache Wesen, welches als das Sein selbst an nichts Teil nehmen und nichts Fremdartiges, von sich Unterschiedenes oder Verschiedenes an sich haben kann, Gott selbst ist.*) Alles, was nicht Gott ist, ist entweder Substanz und als solche real zusammengesetzt, und zwar deshalb, weil in ihr das Sein, welches sie durch Teilnahme besitzt, von ihr selbst, die am Sein Teil nimmt, unterschieden ist; oder es ist substanzielles, die Substanz constituierendes Princip oder endlich accidentale Form und unter dieser Rücksicht nicht das, was ist, sondern nur das, wodurch ein Anderes aliquid oder aliquale ist, und deshalb kann die Unterscheidung von esse et quod est, wenn der Urstoff und die materielle substanzielle sowie die accidentale Form ihrem Begriffe nach, an sich (secundum sui rationem) betrachtet werden, keine reale sei.

So ist also Gott als der wesentlich Seiende, als das lautere, imparticipierte Sein, als die reine Wirklichkeit ein unendliches Meer von Sein, welches alle Vollkommenheit in unendlich vollkommener Weise in sich schließt. Denn wie könnte demjenigen eine Vollkommenheit fehlen, welcher der Seiende ist, da doch jede Vollkommenheit ein Sein ist und etwas nur insofern vollkommen ist, als es wirklich ist? Und wie sollte er nicht alle Vollkommenheiten in vollkommenster Weise besitzen, da er keine durch Teilnahme, sondern dem reinen Wesen nach, eine jede nach ihrem ganzen Vermögen (secundum totum posse) besitzt und wie eine jede einzelne, so alle zusammen, selbst ist. Als der wesentlich Seiende ist er aber auch der Urseiende und der Urgrund alles Seins, die erste bewirkende Ursache alles dessen, was wirklich ist.**) Das Urbild und letzte Fundament von Allem, was innerlich möglich und denkbar ist, der

*) Id autem erit solum vere simplex, quod non participat esse non quidem inhaerens, sed subsistens. Hoc autem non potest esse nisi unum .... Hoc autem simplex unum et sublime est ipse Deus. L. c.

**) Quamvis (Deus) sit esse tantum, non oportet quod deficiant ei reliquae perfectiones vel nobilitates: immo habet omnes perfectiones, quae sunt in omnibus generibus, propter quod perfectum simpliciter dicitur, ut Philosophus et Commentator in 5. Metaph. dicunt; sed habet eas modo excellentiori omnibus rebus, quia in eo omnes unum sunt, sed in aliis diversitatem habent; et hoc est, quia omnes illae perfectiones conveniunt sibi secundum suum esse simplex; sicut si aliquis per unam qualitatem posset efficere operationes omnium qualitatum, in illa una qualitate omnes qualitates haberet: ita Deus in ipso esse suo omnes perfectiones habet. De ente et essentia, cap. 6.

Endzweck aller Wesen, welche das Universum ausmachen. Was immer außer ihm da ist, nimmt an ihm Teil; Er hat jedem das Sein mitgeteilt. Der Teilnehmende ist nicht das Teilgenommene, es ist etwas Anderes, vom Teilnehmenden als solchem Verschiedenes. Das Geschöpf als solches ist in der Linie des Seienden zusammengesetzt, das Was-Sein ist in ihm nicht das Wirklichsein, und eben deshalb ist jede Creatur in unendlicher Ferne vom Allseienden, welcher wesentlich ist. Der menschliche Verstand kann die Vollkommenheit nicht fassen, welche das Wort „Ich bin der Seiende" in sich schließt. Will er diesen gleichwohl denken, so räumt er alles Unvollkommene aus dem Wege, vereinigt alles Vollkommene wie in einem Punkte, bis nichts mehr übrig bleibt als Sein. Aber auch dieses Sein, vom Geschöpflichen hergenommen, muß entfernt werden. Denn der wesentlich Seiende ist über alles Seiende, was der endliche Verstand fassen kann, unendlich erhaben. Und so bleibt Gott gerade dann, wenn wir ihn am vollkommensten denken, in ein geheimnißvolles Dunkel eingehüllt, in welchem er, wie in einem Heiligtume seine Wohnstätte hat.*)

*) Quando in Deum procedimus per viam remotionis, primo negamus ab eo corporalia, et secundo etiam intellectualia, secundum quod inveniuntur in creaturis, ut bonitas et sapientia; et tunc remanet tantum in intellectu nostro, quia est, et nihil amplius; unde est sicut in quadam confusione. Ad ultimum autem etiam hoc ipsum esse, secundum quod est in creaturis, ab ipso removemus, et tunc remanet in quadam tenebra ignorantiae, secundum quam ignorantiam, quantum ad statum viae pertinet, optime Deo coniungimur, ut dicit Dionysius (cap. 7. de div. nom.), et haec est quaedam caligo, in quo Deus habitare dicitur. In. 1. dist. 8. q. 1. a. 1. ad 4.

4. Die Einfachheit des göttlichen und die Zusammensetzung des creatürlichen Seins.

Jedes Seiende als solches ist in sich ungeteilt oder Eines*), und je vollkommener ein Seiendes ist, desto vollkommener ist die Ungeteiltheit seines Seins oder seine Einheit. Das erste Seiende also, welches wesentlich ist, besitzt sein Sein notwendig in unendlich vollkommener Ungeteiltheit; es ist nicht nur der Wirklichkeit, sondern auch dem Vermögen nach ungeteilt, es ist in jeder Hinsicht unteilbar, absolut einfach, unendliche Einfachheit.**) Und wie es allein wesentlich ist, während alles Andere durch Teilnahme ist, so ist es auch allein in solch' vollkommener Weise, grenzenlos einfach***); Alles außer ihm aber ist notwendig zusammengesetzt.

Demnach kann Gott als der wesentlich Seiende nicht im Raume zerstreut sein, wie der Körper, welcher aus quantitativen Teilen besteht, im Raume ausgedehnt und gleichsam verteilt ist. Gott ist, wo er ist, ganz; er ist nicht nur überall, er ist auch unermeßlich, sein Verhältnis zum Raume besteht darin, daß er über jeden Raum unendlich erhaben ist. Die Seinsweise des wesentlich Seienden und darum absolut Einfachen bildet zur Seinsweise des Körpers einen unendlichen Gegensatz.

Aber nicht nur aus quantitativen Teilen besteht der Körper; er ist auch in seinem Wesen real zusammengesetzt, er besteht aus Stoff und Form, welche zusammen das körperliche Wesen ausmachen. Nicht der Stoff ist das Wesen, sondern ein Teil desselben, und die Form ist der andere Teil. Der Stoff ist reine Potenz in der Gattung der körperlichen Wesenheit, die Form ist der die Potenz innerlich actuierende Act: erst durch die Form als die den Stoff, der reales, reines, formloses Vermögen ist*), verwirklichende Wirklichkeit kommt die Wesenheit oder Quiddität einer bestimmten Körperart zu Stande. Stoff und Form ergänzen und bedingen sich gegenseitig in verschiedener Gattung von Ursache und bilden zusammen als Potenz und Act dasjenige, was man die Wesenheit einer besonderen Art von Körper heißt.**) Daß diese Zusammensetzung von Gott, dem wesentlich Seienden, dem lauteren Sein und der reinen Wirklichkeit, ausgeschlossen ist, bedarf keines Beweises. Gott ist weder Stoff, noch besteht er aus Stoff und Form, noch ist er eine den Stoff zu einer besonderen Art von Sein innerlich bestimmende Form. Er ist eine in sich selbst subsistierende Form, welche durch sich selbst individuell ist, wie sie durch sich selbst wirklich ist: Form und Träger der Form sind daher in ihm ein und dieselbe Sache, Gott ist seine Wesenheit, seine Gottheit.***) Dagegen ist die Wesenheit einer körperlichen Substanz nicht schon als solche individuell: als solche ist sie vielmehr nicht individuell, sondern vielen Individuen mitteilbar. Individuell wird sie durch die materia signata, welche das Individuations-Princip aller körperlichen Substanzen ist.†) Nur dadurch, daß die Form, welche an sich der Individualität entbehrt, Form dieses Stoffes wird, erlangt sie ihre Unmitteilbarkeit und wird die aus diesem Stoffe und dieser Form zusammengesetzte Wesenheit selbst individuell. Es ist daher unmöglich, daß in den körperlichen Dingen die Wesenheit und ihr Inhaber völlig dasselbe sind: der letztere schließt Mehreres in sich als die erstere, ihm als dem Subjecte, als demjenigen, welches ist, kann Verschiedenes inhärieren, was außerhalb des Wesensbegriffes liegt und folglich zur Wesenheit als solcher oder zu demjenigen, wodurch der Träger der Natur ein Was-Sein hat, hinzukommt.††)

*) S. Thom. Sum. theol. 1. q. 11. a. 1.

**) Primum est dives per se ipsum et est dives maius. Et significatio eius est unitas eius: non quia unitas eius sit sparsa in ipso, immo est unitas eius pura, quoniam est simplex in fine simplicitatis. Liber de Causis, § 20. Cf. S. Thom. in hunc loc. lect. 21.

***) Id autem erit solum vere simplex, quod non participat esse . . . hoc autem non potest esse nisi unum . . . Hoc autem simplex unum et sublime est ipse Deus. S. Thom. in lib. de hebd. lect. 2.

*) Sum. theol. 1. q. 66. a. 1.; de potentia, q. 4. a. 1.; Quodl. 3. a. 1.

**) De ente et essentia, cap. 2.

***) Sum. th. 1. q. 3. a. 3.

†) De ente et essentia, cap. 2. — Cf. Albertum M. de praedicab. tract. 4. c. 7.

††) Secundum hoc ergo, cuicunque potest aliquid accidere, quod non sit de ratione suae naturae, in eo differt res et quod quid est, sive suppositum et natura. Nam in significatione naturae includitur solum id, quod est de ratione speciei: suppositum autem non solum habet haec, quae ad rationem speciei pertinent, sed etiam alia, quae ei accidunt; et ideo suppositum signatur per totum, natura autem, sive quidditas, ut pars formalis. Quodl. 2. a. 4. — Cf. de ente et essentia, cap. 3.

Nicht so in den reinen oder für sich subsistierenden Formen, die eben deshalb, weil sie keinen Stoff verwirklichen, auch nicht durch Aufnahme in den Stoff individualisiert werden können. Sie sind durch sich selbst individuell und werden aus diesem Grunde subsistierende Formen genannt, was der hl. Thomas unter Berufung auf Avicenna beständig mit den Worten wiederholt, daß die Wesenheit der einfachen Substanz das einfache, subsistierende Wesen selbst sei.*) Gleichwohl reichen auch sie an die Einfachheit des göttlichen Seins in Bezug auf das Verhältnis zwischen Suppositum und Natur nicht hinan. Die rein geistigen Wesen sind durch sich selbst individuell, sie sind aber nicht ihr Sein; dieses ist in ihnen etwas Anderes als ihre Wesenheit, und daher kommt es, daß die Wesenheit und ihr Inhaber auch in den Engeln sich nicht vollständig decken, Natur und Suppositum nicht völlig (omnino) identisch sind.**) Gott allein ist in vollkommenster Weise seine Wesenheit: denn er ist nicht nur durch sich selbst individuell, wie jede vom Stoffe unabhängige und für sich subsistierende Form, sondern er ist, wie sein Sein, so auch seine Individualität, und er ist dies gerade dadurch, daß er nicht nur seine Wesenheit, sondern auch sein Sein ist: Gott ist individuell „durch die Reinheit seines Seins."***) Und so ist denn auch in Bezug auf das Verhältnis der Natur zum Suppositum zwischen Gott und dem Geschöpfe der Abstand ein unend-

*) Essentia rei simplicis, quae est sua forma, non potest significari nisi ut totum, cum nihil sit ibi praeter formam, quasi formam recipiens: et ideo quocunque modo sumatur essentia substantiae simplicis, de ea praedicatur; unde Avicenna dicit, quod quidditas substantiae simplicis est ipsummet simplex, quia non est aliquod recipiens ipsam. De ente et essentia, cap. 5.

**) Dicendum quod non solum in compositis ex materia et forma invenitur aliquod accidens praeter essentiam ipsius speciei, sed etiam in substantiis spiritualibus, quae non componuntur ex materia et forma: et ideo in utrisque suppositum non est omnino idem, quod ipsa natura. Quodl. 2. a. 4. ad 1. Und ebendaselbst weiter unten: „Sed quia (forma per se subsistens) non est suum esse, accidit ei aliquid praeter rationem speciei, scilicet ipsum esse et alia quaedam, quae attribuntur supposito, et non naturae, propter quod suppositum in eis non est omnino idem cum natura."

***) Hoc enim esse, quod Deus est, huius conditionis est, ut nulla sibi additio fieri possit: unde per ipsam suam puritatem est esse distinctum ab omni esse; propter quod in commento novae propositionis libri de Causis dicitur, quod individuatio primae causae, quae est esse tantum, est per puram bonitatem eius. De ente et essentia, cap. 6. — Cf. Cg. I. 42; II. 15. 52. etc.

licher. Die Wesenheit der körperlichen Substanz ist zusammengesetzt aus Stoff und Form und als solche vielen Individuen mitteilbar, die der Träger, aber nicht diese Wesenheit selbst sind; die Wesenheit der geistigen Wesen ist einfach und nicht Form eines Subjectes, das etwas Anderes ist als sie; sie ist subsistierende Form. Aber sie ist nicht ihr Wirklichsein; dieses ist in jeder creatürlichen Substanz, also auch im Engel, von der Wesenheit real unterschieden*), und deshalb ist auch das, was in der Natur subsistiert, der Inhaber der Wesenheit nicht völlig (omnino) dasselbe, was die Wesenheit oder die Natur ist. Die vollkommene Identität von Natur und Suppositum ist nur in demjenigen vorhanden, der seine eigene Individuation ist, weil er sein eigenes Sein ist. Und hierin findet der hl. Thomas den tiefsten und letzten Grund, weshalb in Gott eine Zusammensetzung überhaupt nicht sein kann.**) Umgekehrt liegt es nach dem englischen Lehrer im Begriffe des geschöpflichen Wesens***), zusammengesetzt zu sein, da in ihm wenigstens das Sein von der Wesenheit verschieden ist. Dieser Unterschied, welchen wir nach der ausdrücklichen Lehre des hl. Thomas als einen realen kennen gelernt haben, bildet die notwendige Voraussetzung jedweder Zusammensetzung in der Creatur: ohne ihn würde es in ihr keinerlei Zusammensetzung geben noch geben können. Im realen Unterschiede von Wesenheit und Sein wurzeln alle Unvollkommenheiten eines Seienden, nicht einmal die logische Zusammensetzung aus Genus und Differenz†) ist ohne ihn denkbar; er ist der letzte Grund, weshalb das Geschöpf sich vom Schöpfer unterscheidet, nicht Gott ist.

Eine principiell hievon verschiedene Auffassung finden wir bei Suarez.††) Daß es kein geschaffenes Wesen gibt, welches, wenn

*) De Veritate, q. 27. a. 1. ad 8.

**) Cum Deus sit ipsa forma vel potius ipsum esse, nullo modo compositus esse potest. Sum. theol. 1. q. 3. a. 7. Cf. in lib. de hebd. lect. 2. etc.

***) Est autem hoc de ratione causati, quod sit aliquo modo compositum, quia ad minus esse eius est aliud quam quod quid est. Sum. theol. 1. q. 3. a. 7. ad 1.

†) Sum. theol. 1. q. 3. a. 5.; in 1. dist. 8. q. 4. a. 2.; de potent. q. 7. a. 5 etc.

††) Dicendum ergo est, de ratione entis creati in re ipsa existentis esse compositionem rationis, seu potius fundamentum eius; hoc enim modo compositio ex esse et essentia est de ratione entis creati, ut supra declaratum est. Rursus dicendum est, nullum esse ens creatum, quod, prout reipsa existit, non includat compositionem aliquam realem, ex natura rei loquendo; eam vero com-

es existiert, nicht irgend eine reale Zusammensetzung in sich schließt, ist auch seine Meinung; daß aber diese Zusammensetzung diejenige aus Sein und Wesenheit sei, stellt er entschieden in Abrede und beruft sich dafür auf die Zusammensetzung von Natur und Suppositum, auf jene aus Subject und Accidenz u. s. w. Der Creatur wesentlich ist nach Suarez nur eine logische Zusammensetzung, oder vielmehr das Fundament derselben, und in diesem Sinne nennt er jedes Geschöpf aus Wesenheit und Sein zusammengesetzt. Denselben Standpunkt vertritt P. Limbourg*), mit dem Unterschiede jedoch, daß er die Zusammensetzung aus Natur und Suppositum, welche Suarez für eine reale hält, zu den logischen Zusammensetzungen zählt und bezüglich des Verhältnisses von Sein und Wesenheit den hl. Thomas, was Suarez nicht thut, für sich in Anspruch nimmt. Mit welchem Rechte, haben wir bereits gezeigt. Die Sache ist indessen wichtig genug, um den englischen Lehrer wiederholt zum Worte kommen zu lassen.

Klar und bestimmt, wie wir es an ihm gewohnt sind, lehrt der Aquinate: „In jeder Creatur ist etwas Anderes die Creatur selbst, welche ist, und etwas Anderes dieses ihr Sein.**) Nun versteht man unter Creatur zunächst und schlechthin die creatürliche Substanz: denn diese ist; ihr kommt das Sein eigentlich und zuerst zu. Da es aber außer der Substanz auch Accidenzien gibt, welche in einer gewissen Hinsicht oder beziehungsweise sind, da ferner zum Genus der Substanz selbst Seiende gezählt werden, welche nicht an sich und direct (per se et directe), sondern nur reductiv als Principien der Substanz unter den Gattungsbegriff der Substanz fallen, so war der hl. Thomas veranlaßt, auch bezüglich dieser ihr Verhältnis zur Einfachheit Gottes näher zu untersuchen.***)

positionem non esse ex esse et essentia, sed ex aliis rebus aut modis realibus Metaph. disp. 31. sect. 13. n. 25.

*) Quaelibet res creata sive spiritalis sive concreta ac mixta multiplicem compositionem tam physicam quam logicam seu metaphysicam admittit; omnis enim res creata physice quidem componitur ex subiecto et accidentibus, et, si tamen corporea sit, ex materia et forma, logice autem ex natura et hypostasi, ex potentia et actu. L. c. p. 46.

**) In qualibet creatura est aliud ipsa creatura, quae habet esse, et ipsum esse eius. Quodl. 2. a. 3.

***) Utrum aliqua creatura sit simplex. Respondeo dicendum, quod omne, quod procedit a Deo in diversitate essentiae, deficit a simplicitate eius. Ex hoc

Demgemäß unterscheidet er vor Allem diejenigen geschöpflichen Dinge, welche Substanzen sind, als solche existieren und folglich direct unter die Gattung der Substanz fallen, von jenen Dingen, die nur in einem Anderen sind, die folglich kein Sein für sich haben, sondern durch welche ein Anderes ist. Diese Unterscheidung vorausgesetzt, legt er sich die Frage vor, ob es überhaupt eine Creatur gebe, welche einfach ist. Jede creatürliche Substanz als solche — lautet die klare und bestimmte Antwort —, jedes Seiende, welches direct zur Gattung der Substanz gehört, ist real zusammengesetzt.*) Weshalb aber? Etwa weil in ihm etwas Anderes das Suppositum und etwas Anderes die Natur ist? Keineswegs. Lehrt er doch selbst, daß in den Engeln Natur und Suppositum dasselbe, wenn auch nicht völlig (omnino) dasselbe sind, und stellt er dem Verhältnisse von Natur und Suppositum den Unterschied von Wesenheit und Sein ausdrücklich gegenüber. Der Grund, weshalb jede creatürliche Substanz als solche, also auch diejenige des rein geistigen Wesens, real zusammengesetzt ist, liegt nach dem englischen Lehrer einzig und ausschließlich darin, daß in ihr etwas Anderes die Wesenheit und etwas Anderes das Sein, etwas Anderes die Creatur selbst, welche ist, und etwas Anderes ihr Wirklichsein ist.**) Dieser Unterschied ist ihm also ein realer, ein zum Be-

autem, quod deficit a simplicitate, non oportet quod incidat in compositionem; sicut ex hoc quod deficit a summa bonitate, non oportet, quod incidat in ipsam aliqua malitia. Dico ergo, quod creatura est duplex. Quaedam enim est, quae habet esse completum in se, sicut homo et huiusmodi, et talis creatura ita deficit a simplicitate divina, quod incidit in compositionem. Cum enim in solo Deo esse suum sit sua quidditas, oportet, quod in qualibet creatura, vel in corporali vel in spirituali, inveniatur quidditas vel natura sua et esse suum, quod est sibi acquisitum a Deo, cuius essentia est suum esse; et ita componitur ex esse vel quo est et quod est. In 1. dist. 8. q. 5. a. 1.

*) Omne, quod est in genere substantiae, est compositum reali compositione, eo quod id, quod est in praedicamento substantiae, est in suo esse subsistens, et oportet, quod esse suum sit aliud quam ipsum; alias non posset differre secundum esse ab illis, cum quibus convenit in ratione suae quidditatis, quod requiritur in omnibus, quae sunt directe in praedicamento; et ideo omne, quod est directe in praedicamento substantiae, compositum est (reali compositione) saltem ex esse et quod est.

**) Vgl. die soeben angeführten Stellen sowie insbesondere diejenigen, weiter oben citierten Texte, in welchen der hl. Thomas die Gründe untersucht, weshalb etwas in einer Gattung ist und warum Gott in einer Gattung nicht sein kann.

griffe der creatürlichen Substanz gehöriger, ein Unterschied, ohne den die Creatur als solche nicht gedacht werden kann, der ihr erstes und wesentliches Charakteristicum bildet, wodurch sie außergöttlich, nicht Gott ist.

Die Berufung Limbourgs auf Boethius (lib. de hebd.) und den einschlägigen Commentar des hl. Thomas (lect. 2.) ist daher ganz und gar hinfällig. An keiner einzigen Stelle, wo der englische Lehrer auf den Ausspruch des Boethius (in omni eo, quod est citra primum, differt et quod est et quo est, oder esse et quod est) verweist, wird das Suppositum mit der Natur, sondern überall die Wesenheit mit dem Sein oder auch, da die Form und der Träger der Form in den rein geistigen Wesen dasselbe sind, die Creatur, die Substanz, welche ist, mit ihrem Sein, wodurch sie wirklich ist, verglichen und von diesem real unterschieden.*) Wie der hl. Thomas (in lib. de hebd. lect. 2.) ausdrücklich lehrt, daß in den Dingen, welche zusammengesetzt sind, dasjenige, was am Sein Teil nimmt, vom Sein, das ihm durch Teilnahme zukommt, real unterschieden ist, so lehrt er (De Veritate, q. 27. a. 1. ad 8.) mit der gleichen Bestimmtheit, daß jede geschaffene Substanz, jedes Seiende, welches direct in der Gattung der Substanz ist, zusammengesetzt, real zusammengesetzt ist, und zwar nicht aus Suppositum und Natur, sondern deshalb und einzig deshalb zusammengesetzt, weil in ihm etwas Anderes die Quiddität, etwas Anderes das Sein, oder auch, weil etwas Anderes die Substanz, die Creatur selbst und etwas Anderes das Sein ist, wodurch sie wirklich ist. Während in den einfachen Substanzen die Form selbst subsistiert und folglich die Wesenheit der einfachen Substanz das einfache Wesen selbst (ipsummet simplex) ist, so ist gleichwohl auch in den einfachen Substanzen eine reale Zusammensetzung. Weshalb? Weil auch in ihnen Wesenheit und Sein nicht dasselbe sind, weil auch sie direct unter die Gattung der Substanz fallen, und jedes Seiende, welches direct unter die Gattung der Substanz fällt, aus Wesenheit und Sein oder aus sich selbst und seinem Wirklichsein real (reali compositione) zusammengesetzt ist. Weit entfernt also, daß der Hinweis des hl. Thomas auf die angeführte Stelle des Boethius der Lehre vom realen Unterschiede zwischen Wesenheit und Sein irgend welchen Eintrag thut, ist er vielmehr eine neue Bestätigung dieser Lehre und geeignet, die wundervolle Harmonie der metaphysischen Principien des unsterblichen Meisters in ein desto helleres Licht zu setzen.

*) Quodl. 2. a. 3. — In 1. dist. 8. q. 5. a. 1. — In 1. dist. 8. q. 4. a. 1. ad 2. — Sum. theol. 1. q. 50. a. 2. ad 3. — Cf. in 1. dist. 8. q. 5. a. 2. ad 1.; de pot. q. 7. a. 2. ad 8.; De ente et essentia, cap. 6. etc.

Es gibt aber auch creatürliche Dinge, fährt der hl. Thomas fort*), welche kein Sein in sich, sondern nur in einem Anderen haben; Dinge, die zwar zur Gattung der Substanz gehören, aber nicht direct, sondern reductiv, als substanzielle Principien. Es sind dies die Constitutive der materiellen Substanz, der Urstoff und die von ihm abhängige, ihn actuierende Form. Auch sie befinden sich in einem unendlichen Abstande von der Einfachheit Gottes, sind aber selbst nicht zusammengesetzt. Denn zusammengesetzt ist der Körper sowohl aus quantitativen, als aus Wesensteilen, nicht aber der Urstoff an sich. Dieser ist nur der Grund der räumlichen Ausdehnung und Teilbarkeit des Körpers. Desgleichen ist nicht die materielle Form dasjenige, was zusammengesetzt ist, sondern der Körper. Stoff und Form als die Seinsprincipien der körperlichen Substanz sind überhaupt nicht das, was etwas ist, sondern nur das, wodurch der Körper das ist, was er ist, und gerade hierin besteht ihre Unvollkommenheit. Sie sind an sich kein Compositum, aber Componenten, nicht teilbar durch sich (per se), aber dadurch, daß ein Anderes geteilt wird, welches aus ihnen zusammengesetzt ist. Und was von dem Wesenssein gilt, das gilt auch vom Wirklichsein. Die wesentlichen Seinsprincipien der körperlichen Substanz sind nicht das, was wirklich ist. Der Stoff erhält sein Wirklichsein mittelst der Form; aber weder diese, noch der Stoff ist das Wirkliche. Dieses ist nur der Körper, und darum lehrt der hl. Thomas, daß nicht dasjenige, wodurch

*) Sunt tamen quaedam in praedicamento substantiae per reductionem, ut principia substantiae subsistentis, in quibus praedicta compositio non invenitur; non enim subsistunt, ideo proprium esse non habent. De Veritate, q. 27. a. 1. ad 8. — Est etiam quaedam creatura, quae non habet esse in se, sed tantum in alio, sicut materia prima, sicut forma quaelibet, sicut universale; non enim est esse alicuius nisi particularis subsistentis in natura; et talis creatura non deficit a simplicitate, ita quod sit composita . . . sed tamen deficit a simplicitate primi; et defectus iste perpenditur ex duobus: vel quia est divisibile in potentia, vel per accidens, sicut materia prima, et forma, et universale; vel quia est componibile alteri, quod divina simplicitas non patitur. In 1. dist. 8. q. 5. a. 1.

die Substanz ist, sondern die Substanz selbst aus Wesenheit und Sein real zusammengesetzt ist. Ähnlich verhält es sich mit den Accidenzien.*) Diese entfernen sich wo möglich noch weiter von der Einfachheit des göttlichen Seins als die substanziellen Principien; denn sie sind noch unvollkommener als diese. Gleichwohl sind auch sie, für sich betrachtet, nicht zusammengesetzt. Zusammengesetzt ist das Subject, welches durch das Accidenz irgendwie beschaffen (aliquale) ist. Wie der Urstoff und die materielle Form, so haben auch die Accidenzien, für sich betrachtet, kein eigenes Sein, sie sind nicht dasjenige, was ist, sondern nur das, wodurch ein Anderes ist, und dies ist der Grund, weshalb sie nicht composita, sondern simplicia**) genannt werden. Zusammengesetzte Wesen sind alle geschaffenen Substanzen, die wirklich sind und für sich sind und in welchen die Wesenheit notwendig etwas Anderes ist als ihr Sein.

Was immer daher nicht Gott ist, hat überhaupt kein selbstständiges Sein, ist nicht das, was ist, sondern nur das, wodurch ein Anderes irgend wie seiend genannt wird, oder es hat ein selbstständiges Sein, insofern es nicht in einem Anderen als in einem Subjecte oder als Teil desselben ist. Das erstere Seiende ist an sich nicht zusammengesetzt, weil dasjenige, was nicht eigentlich ist, auch nicht zusammengesetzt sein kann. Seine Nichtzusammengesetztheit ist keine Vollkommenheit, sondern eine Unvollkommenheit; denn es kann überhaupt nur in der Zusammensetzung mit anderen Seienden ein Sein erlangen. Was aber Substanz ist und als solche ein selbstständiges Sein hat, ist notwendig real zusammengesetzt. Sein Was-Sein ist nicht sein Wirklichsein, es nimmt am Sein nur Teil und ist eben dadurch etwas Anderes als sein Sein. Aus dem gleichen Grunde gehört es notwendig einer Gattung von Sein an: denn jedes Wesen, in welchem Wesenheit und Sein verschieden sind, und nur dieses fällt unter den Begriff der Gattung. Der reale Unterschied von Wesenheit und Sein ist sonach das Grundprincip der Geschöpflichkeit und die Quelle aller Unvollkommenheiten, welche der Creatur anhaften. Nur

*) Similiter accidentia, quia non subsistunt, non est eorum proprie esse, sed subiectum est aliquale secundum ea; unde proprie dicuntur magis entis, quam entia. Et ideo ad hoc, quod aliquid sit in praedicamento aliquo accidentis, non requiritur, quod sit compositum reali compositione, sed solummodo compositione rationis ex genere et differentia. De Veritate, q. 27. a. 1. ad 8.

**) In lib. de hebd. lect. 2. — In 1. dist. 8. q. 5. a. 1. — De Veritate, q. 27. a. 1. ad 8.

Einer, dessen Wesenheit Sein ist, kennt in seinem Wesen keine Zusammensetzung. Wie er nicht aus Teilen besteht, so kann er auch nicht Teil eines Andern sein oder mit anderen Seienden in eine Zusammensetzung kommen. Er hat nicht eine Wesenheit, er ist seine Wesenheit, und diese ist lautere Wirklichkeit, in grenzenloser Einfachheit der Seiende.

---

5. Die Unendlichkeit Gottes und die Endlichkeit des Geschöpfes.

Es ist für unsere Frage von besonderem Interesse, die Wege zu verfolgen, welche der hl. Thomas einschlägt, um die Unendlichkeit Gottes und im Gegensatze zu ihr die Endlichkeit des Geschöpfes dem wissenschaftlichen Verständnisse nahe zu bringen. Denn die Grundsätze, welche er hier aufstellt und nach denen er das Endliche vom Unendlichen unterscheidet, werfen ein neues Licht auf die Art des Unterschiedes, der in der Creatur als solcher zwischen ihr und ihrem Sein oder zwischen der Wesenheit und dem Wirklichsein vorhanden ist.

Endlich oder begrenzt ist, was ein Ende, eine Grenze hat; folglich ist unendlich oder unbegrenzt, was kein Ende, keine Grenze hat.*) Nun kann aber etwas so beschaffen sein, daß es, um zu sein, um am Sein, an einer Vollkommenheit Teil zu nehmen, durch etwas Anderes begrenzt oder bestimmt sein muß, und in einem solchen Dinge ist die Unbegrenztheit oder die Unendlichkeit ein Mangel.**) Auf diese Weise unbegrenzt, unendlich ist der Urstoff***): denn er ist das Vermögen, unendlich viele Formen

*) Sum. theol. 1. q. 7. a. 1.

**) In 1. dist. 43. q. I. a. 1.

***) Finitur autem quodammodo et materia per formam et forma per materiam. Materia quidem per formam, in quantum materia, antequam recipiat formam, est in potentia ad multas formas; sed cum recipit unam, terminatur per illam. Forma vero finitur per materiam, in quantum forma in se considerata communis est ad multa, sed per hoc, quod recipitur in materia, fit forma determinate

in sich aufzunehmen. Durch die Form erlangt er seine Bestimmtheit und dadurch seine Vollkommenheit; die Begrenzung des Stoffes durch die Form ist demnach die Entfernung des Mangels, welcher in seiner Formlosigkeit besteht und die seine Unendlichkeit ausmacht. Die Unendlichkeit, welche dem Stoff eigen ist, ist die Unendlichkeit der Potenzialität, des Sein-Könnens, der Vervollkommnungsfähigkeit, während die Unendlichkeit, die der Form als solcher zukommt, ihrem Begriffe nach Vollkommenheit, unbegrenzte Vollkommenheit ist.

Nun ist aber jede Form als solche in ihrer Art unbegrenzt*); eine Grenze wird ihr nur durch das Subject gesetzt, in das sie aufgenommen wird und das durch sie irgend wie ist. So z. B. ist die weiße Farbe, die Wärme als solche, an sich, ohne das Subject betrachtet, welches durch sie weiß oder warm ist, ohne Beschränkung, ohne Grenze, und könnte die weiße Farbe, die Wärme für sich existieren, so würde sie nur Wärme, nur weiße Farbe, dem vollen Umfange des Begriffes nach Wärme oder weiße Farbe, d. h. sie würde in ihrer Art unendlich sein. Dies leuchtet noch mehr ein, wenn wir nicht körperliche Eigenschaften, sondern reine Vollkommenheiten, die Güte, die Weisheit als solche, ihrem Begriffe nach betrachten. Die Güte, die Weisheit als solche sagt unbegrenzte, unendliche Güte und Weisheit; denn sie sagt eben nur Güte, nur Weisheit dem Umfange des Begriffes nach. Der Grund ihrer Verendlichung oder Begrenzung liegt einzig in dem Subjecte, welches durch diese Eigenschaften gut oder weise ist und genannt wird, sowie von dem Sein, welches diese Vollkommenheiten in ihm haben, real unterschieden ist.**)

Es kann sohin mit Recht von einer Unendlichkeit des Stoffes oder von Seite des Stoffes (ex parte materiae) und von einer Unendlichkeit

huius rei. Materia autem perficitur per formam, per quam finitur; et ideo infinitum, secundum quod attribuitur materiae, habet rationem imperfecti; est enim quasi materia non habens formam. Forma autem non perficitur per materiam, sed magis per eam eius amplitudo contrahitur; unde infinitum, secundum quod se tenet ex parte formae non determinatae per materiam, habet rationem perfecti. Sum. theol. 1. q. 7. a. 1.

*) Omnis forma in propria ratione, si abstracte consideretur, infinitatem habet; sicut in albedine abstracte intellecta ratio albedinis non est finita ad aliquid. In 1. dist. 43. q. 1. a. 1.

**) Sapientia enim secundum suam rationem non facit compositionem, sed secundum suum esse, prout in subiecto realiter differens est ab ipso. In 1. dist. 8. q. 4. a. 1. ad 2.

der Form oder von Seite der Form (ex parte formae) gesprochen werden. Dieselbe ist aber beiderseits keine solche schlechthin, sondern nur beziehungsweise oder in gewisser Hinsicht.*) Denn sind es auch Formen ohne Ende, bezüglich welcher der Stoff sich wie das durch sie zu verwirklichende Vermögen verhält, so bleiben dieselben doch auf die Gattung derjenigen Formen beschränkt, welche als den Stoff verwirklichende Wirklichkeiten in diesen aufgenommen werden und mit ihm die Wesenheiten der materiellen Substanzen bilden. Die Potenzialität des Stoffes ist also nur in gewisser Hinsicht (secundum quid) unendlich.**) Ganz dasselbe gilt von der Vollkommenheit der Form. Denn da jede derselben nur einen bestimmten Grund von Sein bezeichnet, eine Gattung von Vollkommenheit ist, über welche sie nicht hinausreicht, so kann auch ihre Unbegrenztheit sich nur auf diese Gattung und nicht auf alle Gattungen des Seienden oder auf das Sein als solches beziehen. Auch die Unendlichkeit der Form ist nur eine Unendlichkeit in gewisser Hinsicht (secundum quid) und nicht eine solche schlechthin (simpliciter). Schlechthin unendlich ist nur ein Seiendes, dasjenige nämlich, welches weder im Stoffe verwirklicht und durch ihn begrenzt ist, noch als Form unter den Begriff der Gattung fällt, indem es die Vollkommenheiten der Formen aller Gattungen in sich schließt, welches nicht nur subsistierende Form, sondern subsistierendes Sein ist und folglich jede Begrenzung, sogar die Möglichkeit einer solchen durch etwas von seinem Sein Verschiedenes absolut ausschließt.***) Dieses Seiende ist Gott, die reine Wirklichkeit (actus purus), die weder einen Stoff, noch nach Art des Stoffes ein reales Vermögen oder ein Subject innerlich verwirklicht, folglich in keinem Sinne verwirklichende, sondern ausschließlich subsistierende Wirklichkeit, reines Sein und nur Sein (esse tantum) ist.†)

*) Dicendum, quod aliquid praeter Deum potest esse infinitum secundum quid, sed non simpliciter. Sum. th. 1. q. 7. a. 2.

**) Materia prima etiam secundum potentiam non est infinita simpliciter, sed secundum quid, quia eius potentia non se extendit nisi ad formas naturales. Sum. theol. 1. q. 7. a. 2. ad 3.

***) Cum igitur esse divinum non sit esse receptum in aliquo, sed ipse sit suum esse subsistens, ut supra ostensum est, manifestum est, quod ipse Deus sit infinitus et perfectus. Sum. theol. 1. q. 7. a. 1.

†) De ente et essentia, cap. 6.

Was immer aber außer Gott existiert, hat notwendig ein Ende, eine Grenze, ist schlechthin endlich, begrenzt. Denn fällt es unter die Gattung der Substanz, so wird seine Form in den Stoff aufgenommen und dadurch begrenzt, die materielle Substanz ist ihrem Wesen nach endlich.*) Aber auch die Form ohne Stoff, welche kein reales Vermögen verwirklicht, sondern selbst Wirklichkeit, subsistierende Wirklichkeit ist, hat notwendig eine Grenze ihrer Vollkommenheit, ihres Seins. Denn sie ist nicht ihr Wirklichsein**); dieses ist in ihr etwas Anderes als ihre Wesenheit, als sie selbst; es ist in die Wesenheit als die das Vermögen innerlich verwirklichende Wirklichkeit, als der Act in die Potenz aufgenommen und dadurch notwendig begrenzt. Jede geschaffene Substanz als solche ist daher notwendig schlechthin endlich, und sie ist es in letzter Instanz deshalb***), weil etwas Anderes ihre Wesenheit, sie selbst, und etwas Anderes ihr Wirklichsein ist, weil sie nicht wesentlich ist, sondern am Sein nur Teil nimmt, weil sie aus Wesenheit und Sein als aus Potenz und Act, als aus einem realen Vermögen und der dieses Vermögen verwirklichenden Wirklichkeit zusammengesetzt ist, weil in ihr etwas Anderes der Inhaber des Seins (habens esse) und etwas Anderes das Sein selbst (ipsum esse) ist, weil es in ihr etwas gibt, was für das Sein empfänglich ist und das Sein in sich aufnimmt (recipiens), und etwas, was empfangen, aufgenommen (receptum) wird. In Gott allein gibt es kein Vermögen und keine dieses Vermögen verwirklichende Wirklichkeit, kein recipiens und kein esse receptum **in aliquo,** und gerade darum und ausschließlich darum ist er unendlich.†)

*) Manifestum est, quod illa, quorum formae sunt in materia, sunt simpliciter finita, et nullo modo infinita. Sum. th. 1. q. 7. a. 2.

**) Secundo modo invenitur essentia in substantiis creatis intellectualibus, in quibus est aliud esse quam essentia ipsarum, quamvis essentia sit sine materia, unde esse earum non est absolutum, sed receptum et ideo limitatum et finitum ad capacitatem naturae recipientis. De ente et essentia, cap. 6. — Cf. Sum. theol. 1. q. 7. a. 2.

***) Impossibile est aliquam essentiam creatam esse infinitam, eo quod esse suum non est absolutum et subsistens, sed receptum in aliquo. In 1. dist. 43. q. 1. a. 2. — Quia forma creata sic subsistens (non recepta in materia) habet esse, et non est suum esse, necesse est, quod ipsum eius esse sit receptum et contractum ad determinatam naturam. Sum. theol. 1. q. 7. a. 2. — Cf. De spirit. creat. a. 1. et Cg. I. 43, II. 53. etc.

†) Esse Dei est infinitum, in quantum non est limitatum per aliquid recipiens. Sum. th. 1. q. 25. a. 1. — Esse subsistens oportet esse infinitum, quia non terminatur aliquo recipiente. Cg. II. 52. n. 3. — Deus est actus nullo modo in alio existens, quia nec est forma in materia, ut probatum est; nec esse suum inhaeret alicui formae vel naturae, quum ipse sit suum esse, et supra ostensum est. Relinquitur igitur, ipsum esse infinitum. Cg. I. 43. n. 2.

Hier sind wir bei dem entscheidenden Punkte angelangt. Gott allein ist unendlich, die Creatur als solche endlich. Wo aber liegt der letzte Grund, weshalb Gott unendlich und die Creatur als solche endlich ist? Woher kommt es, daß das göttliche Sein unbegrenzt, das creatürliche aber begrenzt ist? Der hl. Thomas hat auf diese Frage nur eine Antwort, die er überall fast mit den nämlichen Worten wiederholt und dem Gedächtnisse des Lesers förmlich einprägt. Das göttliche Sein ist in keinem Vermögen als deren Act aufgenommen, ist nicht verwirklichende, sondern absolute, für sich subsistierende Wirklichkeit, und darum hat es keine Grenze und kann keine haben, es ist unbegrenzt, unendlich.*) Jedes außergöttliche Sein dagegen ist als solches etwas Anderes als das Wesen oder die Creatur, welche durch jenes Sein wirklich ist, und deshalb notwendig ein esse receptum in aliquo, nicht bloß ab aliquo, in ein von ihm verschiedenes recipiens aufgenommen, das sich zum Sein wie das Vermögen zu der dieses verwirklichenden Wirklichkeit verhält, und darum ist es notwendig endlich.**)

Diejenigen, welche den realen Unterschied zwischen Wesenheit und Sein in den Geschöpfen leugnen, haben für diese Auffassung kein Verständnis; sie weisen sie ausdrücklich zurück. Gott ist zwar auch nach ihnen eine kein Vermögen verwirklichende und in dasselbe aufgenommene Wirklichkeit (actus irreceptus), während das creatürliche Sein als solches ein actus receptus ist; aber diese letztere Bezeichnung hat bei ihnen einen ganz anderen Sinn als beim hl. Thomas. Das göttliche Sein, lehrt Suarez***), ist in keiner Hinsicht ein empfangenes, weder von einer Ur-

*) Man vergleiche die soeben citierten Stellen, denen zahlreiche andere zur Seite stehen, an welchen der englische Lehrer immer dem nämlichen Gedanken Ausdruck gibt.

**) Omne igitur, quod est post primum ens, cum non sit suum esse, habet esse in aliquo receptum, per quod ipsum esse contrahitur. De spirit. creat. a. 1. — Cf. De Angelorum natura, cap. 8. (al. 6.) — Die gleiche Lehre trägt der hl. Thomas an unzähligen Stellen vor, von denen wir bereits zahlreiche angeführt haben.

***) Aliter vero posset responderi, dupliciter intelligi esse irreceptum: uno modo, quod sit irreceptum tam in aliquo, quam ab aliquo, et hoc modo non sequitur ex nostra sententia, quod esse creaturae sit irreceptum, ut per se constat, et de tali esse recte dicitur esse infinitum, quia est esse independens et non par-

sache (ab aliquo): denn es ist unverursacht; noch in einem realen Vermögen als dessen innere Verwirklichung (in aliquo): denn es ist subsistierende, reine, absolute Wirklichkeit. Das außergöttliche Sein aber ist allerdings ein empfangenes, weil und insofern es ein verursachtes Sein ist (esse receptum ab aliquo), keineswegs aber notwendig und als solches auch ein in ein reales, von ihm verschiedenes Vermögen, als dessen verwirklichende Wirklichkeit aufgenommenes Sein (esse receptum in aliquo). Der letzte Grund, weshalb das creatürliche Sein ein begrenztes ist, liegt nach Suarez nicht darin, daß es innerlich ein reales Vermögen verwirklicht und folglich jede geschaffene Substanz als solche notwendig aus Wesenheit und Sein als aus Potenz und Act zusammengesetzt ist. Im Gegenteil, gerade dieses Verhältnis von Wesenheit und Sein wird von ihm ausführlich bekämpft. Nicht etwas Anderes ist dasjenige, was ein Sein hat, am Sein Teil nimmt, und etwas Anderes dieses Sein, sondern eine und dieselbe Sache wird bald Vermögen, bald Wirklichkeit genannt: Vermögen, weil die Creatur aus sich nicht wirklich ist, sondern nur im Zustande der objectiven Möglichkeit ist; Wirklichkeit, weil sie durch die bewirkende Ursache wirklich ist. Die Creatur als solche ist eben deshalb auch nicht aus Potenz und Act als aus realen Principien zusammengesetzt, sondern kann nur der Analogie nach als so zusammengesetzt gedacht werden.*) Ganz folgerichtig findet deshalb Suarez den letzten Grund der Beschränktheit des creatürlichen Seins nicht in der Wesenheit als dem realen Vermögen, in welchem das Sein aufgenommen und dadurch begrenzt wird, sondern in dem creatürlichen Sein selbst, welches einer begrenzenden und beschränkenden Ursache gar nicht bedürfe, sondern durch sich selbst begrenzt und beschränkt sei, von Außen aber als solches hervorgebracht werde.**)

Dieser Ideengang ist dem hl. Thomas vollständig fremd und mit seiner ebenso bestimmten als constanten Lehre schlechterdings unvereinbar.

ticipatum, sed potius fons totius esse participati, et tale esse merito singulari modo potest appellari ipsum esse subsistens, quia, cum non sit participatum, ex se est ac subsistit cum omni perfectione essendi, et hoc sensu recte dicitur esse proprium Dei, quod sit ipsum esse subsistens. Alio vero modo dici potest esse irreceptum in aliquo, quamvis sit receptum ab aliquo, et hoc modo conceditur, esse creatum posse esse irreceptum; nego tamen, inde sequi, quod sit illimitatum ac infinitum. Metaph. disp. 31. sect. 13. n. 17.

*) L. c. n. 7 — 10.

**) L. c. n. 18.

Vor Allem verdient hervorgehoben zu werden, daß das creatürliche Sein nach dem englischen Lehrer notwendig ein esse receptum in aliquo und nicht bloß ab aliquo und gerade dadurch endlich ist*), während Suarez dies ausdrücklich in Abrede stellt und in Abrede stellen muß. Umgekehrt lehrt der hl. Thomas auf das Bestimmteste und mit Worten, die keiner anderen Deutung fähig sind, daß das göttliche Sein nicht etwa bloß deshalb unbegrenzt ist, weil es unverursacht ist, sondern deshalb, weil es in keinem Anderen als der Act in der Potenz, als die verwirklichende Wirklichkeit in dem receptiven Vermögen aufgenommen ist.**) Dasjenige, was in der creatürlichen Substanz das Sein in sich aufnimmt (recipiens) oder am Sein participiert (participans esse), ist drittens nach der Lehre des Suarez, der sich auf die bekannte Stelle des Alexander von Hales beruft, mit dem aufgenommenen oder participierten Sein

*) Impossibile est aliquam essentiam creatam esse infinitam, eo quod esse suum non est absolutum et subsistens, sed receptum **in aliquo.** In 1. dist. 43. q. 1. a. 2. — Cf. l. c. a. 1.; de pot. q. 1. a. 2.; de spirit. creat. a. 1. etc.

) Deus autem est actus infinitus; quod patet ex hoc, quod actus non finitur, nisi dupliciter: uno modo ex parte agentis, sicut ex voluntate artificis recipit quantitatem et terminum pulchritudo domus. Alio modo ex parte recipientis, sicut calor in lignis terminatur et quantitatem recipit secundum dispositionem lignorum. Ipse autem divinus actus non finitur ex aliquo agente, quia non est ab alio, sed est a se ipso; neque finitur ex alio recipiente, quia, cum nihil potentiae passivae ei admisceatur, ipse est actus purus non receptus in aliquo; est enim Deus esse suum in nullo receptum. Unde patet, quod Deus est infinitus. De pot. q. 1. a. 2. — Die Gegner der realen Unterscheidung, welche an jedem Strohhalme sich anklammern, pflegen gerade aus dieser Stelle für ihre Meinung Capital zu schlagen, indem sie sich auf die zweifache Weise berufen, in welcher ein Act oder eine Wirklichkeit begrenzt wird: ex parte agentis et ex parte recipientis. Wenn sie aber diese Stelle mit unzähligen anderen vergleichen wollten, so müßten sie finden, daß nach dem englischen Lehrer kein Sein verursacht und als solches begrenzt sein kann, ohne gerade dadurch auch ein esse receptum in aliquo zu sein. „Nullus** enim actus invenitur finiri nisi per potentiam, quae est vis receptiva.“ Compend. theol. cap. 18. — Illud quod habet esse absolutum et nullo modo receptum in aliquo, immo ipsemet est suum esse, illud est infinitum simpliciter; et ideo essentia eius infinita est, et bonitas eius, et quidquid aliud de eo dicitur, quia nihil eorum limitatur ad aliquid, sicut quod recipitur in aliquo, limitatur ad capacitatem eius. In 1. dist. 43. q. 1. a. 1. — Esse autem Dei, cum non sit **in aliquo** receptum, sed sit esse purum, non limitatur ad aliquem modum perfectionis essendi, sed totum esse in se habet; et sic sicut esse in universali acceptum ad infinita se potest extendere, ita divinum esse infinitum est. De pot. q. 1. a. 2. etc.

identisch (una et eadem res, eadem realitas); nach dem hl. Thomas aber ist etwas Anderes das recipiens oder das participans esse und etwas Anderes das esse receptum oder participatum.*) Das Letztere wohnt dem Ersteren inne, inhäriert ihm, ist seine Vollendung**); das Erstere ist das Vermögen, welches durch das Sein vollendet wird; es sind Zwei, nicht Eines, zwei Seins-Principien, welche, wie der Stoff und die Form die Constitutive der materiellen Substanz sind, als Potenz und Act die creatürliche Substanz als solche ausmachen.***) Das recipiens ist darum viertens nach dem hl. Thomas keineswegs das geschöpfliche Wesen im Zustande der objectiven Möglichkeit oder die existierende Creatur, die auf Grund ihrer wesentlichen Contingenz wie aus Potenz und Act zusammengesetzt gedacht werden kann, sondern das Wesen als receptives, reales Vermögen, welches durch das Sein innerlich verwirklicht wird und von ihm wie die Potenz von ihrem Act real unterschieden ist. Der hl. Thomas spricht deshalb, wenn er von dem Verhältnisse der Wesenheit zum Sein in den Geschöpfen handelt, niemals von der objectiven Potenz, sondern immer und ausschließlich von der receptiven und passiven Potenz, nicht von der Wesenheit oder dem Wesen, welches, wenn es existiert, nach der Analogie von Potenz und Act als aus beiden zusammengesetzt gedacht werden kann, sondern von der Creatur, welche, wenn sie existiert, aus Potenz und Act als aus zwei Principien zusammengesetzt ist, von der Creatur, in welcher etwas Anderes sie selbst, welche ein Sein hat, und etwas Anderes, von ihr Verschiedenes das Sein ist, welches der Wesenheit als dem Vermögen innewohnt.

Mit diesem Gedankengange, welcher an Bestimmtheit und Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig läßt, vollkommen übereinstimmend, begreift der englische Lehrer das göttliche Sein deshalb als reine Wirklichkeit (actus purus et irreceptus), weil es mit keiner passiven Potenz vermischt ist, keinem

*) Quodl. 2. a. 3.; Quodl. 3. a. 20.; de spirit. creat. a. 1.; de Angel. natura, cap. 8. (al. 6.) etc.

**) Cg. I. 43. n. 2.; II. 53, und an unzähligen anderen Stellen.

***) Quodl. 3. a. 20. „Ad illud ergo, quod in contrarium obiicitur.“ Cf. Cg. II. 54. 53. etc. — Omnis creatura habet esse finitum. Sed esse non receptum in aliquo non est finitum, immo absolutum. Ergo omnis creatura habet esse receptum **in aliquo**, et ita oportet, quod habeat duo ad minus, scilicet esse et id, quod esse recipit. In 1. dist. 8. q. 5. a. 1.

Vermögen als dessen verwirklichende Wirklichkeit innewohnt*), während das auszeichnende Merkmal des außergöttlichen Seins gerade darin besteht, daß es notwendig, seinem Begriffe nach ein esse receptum in alio**), ein in einem realen, von ihm real unterschiedenen Vermögen aufgenommenes Sein ist.***) Und hierin erblickt er den letzten Grund, weshalb ein Wesen Geschöpf und nicht Schöpfer, endlich und nicht unendlich ist.

Man kann die vollendete Harmonie dieser Lehre des Aquinaten nur bewundern. Endlich, begrenzt ist, was ein Ende, eine Grenze hat. Nun hat aber Alles, was nicht Gott ist, ein Ende, eine Grenze. Also ist alles außergöttliche Sein endlich. Was ist aber dasjenige, was das Sein verendlicht, begrenzt? Das Sein als solches? Keineswegs. Denn das Sein als solches, absolut betrachtet, ist unendlich, unbegrenzt, und können eben deshalb unendlich viele Dinge und in unendlich vielfacher Weise am Sein Teil nehmen.†) Was das Sein begrenzt, ist etwas Anderes als das Sein, etwas von ihm Verschiedenes, etwas, was sich

*) Tanto actus aliquis perfectior est, quanto minus habet potentiae permixtum. Unde omnis actus, cui permiscetur potentia, habet terminum suae perfectionis. Deus autem est actus purus absque omni potentia. Est igitur infinitus. Cg. I. 43. n. 4. — Omnis actus alteri inhaerens terminationem recipit ex eo, in quo est: quia quod est in altero, est in eo per modum recipientis. Actus igitur in nullo existens, nullo terminatur. Puta si albedo esset per se existens, perfectio albedinis in ea non terminaretur, quominus haberet, quidquid de perfectione albedinis haberi potest. Deus autem est actus nullo modo in alio existens, quia nec est forma in materia, ut probatum est, nec esse suum inhaeret alicui formae vel naturae, quum ipse sit suum esse, ut supra ostensum est. Relinquitur igitur, ipsum esse infinitum. L. c. n. 2. — Die göttliche Wesenheit ist weder eine körperliche, aus Stoff und Form zusammengesetzte, noch eine immaterielle, die von ihrem Sein verschieden ist, und darum kann das göttliche Sein in keinem realen Vermögen aufgenommen und dadurch begrenzt werden. Sie ist nur Sein, durch kein reales Vermögen begrenzt (non limitatum per aliquid recipiens, per vim receptivam) und deshalb unendlich. Sum theol. 1. q. 25. a. 1. — Comp. theol. c. 18.

**) In 1. dist. 43. q. 1. a. 2. — De spirit. creat. a. 1.; in 1. dist. 8. q. 5. a. 1. etc.

***) De Veritate, q. 27. a. 1. ad 8. — Cf. in 1. dist. 8. q. 5. a. 1.

†) Ipsum esse absolute consideratum infinitum est. Nam ab infinitis et infinitis modis participari possibile est. Si igitur alicuius esse sit finitum, oportet quod limitetur esse illud per aliquid aliud, quod sit aliqualiter causa illius esse. Sed esse divini non potest esse aliqua causa, quia ipse est necesse esse per se ipsum. Igitur esse suum est infinitum, et ipse infinitus. Cg. I. 43. n. 5.

zum Sein wie die Potenz zum Act, wie das Vermögen zu der dasselbe verwirklichenden Wirklichkeit verhält. So sehen wir, daß die materielle Form ihre Begrenzung durch den Stoff erhält, in den sie aufgenommen wird. In ähnlicher Weise erhalten alle accidentalen Formen, die an sich in ihrer Art unbegrenzt sind, ihre Begrenzung im Subjecte, welches durch sie irgendwie ist. Aber auch das Sein der subsistierenden Formen ist begrenzt: es ist dies aber nur dadurch, daß die Formen, welche subsistieren, etwas Anderes sind als ihr Sein, daß sie das receptive Vermögen sind, welches das Sein in sich aufnimmt, und daß dieses ein in einem Anderen aufgenommenes und gerade deshalb begrenztes Sein ist. So ist denn in der That jedes außergöttliche Sein als solches begrenzt; dasjenige aber, was es begrenzt, ist entweder das Subject, bezüglich der Accidenzien, oder der Urstoff als reine Potenz bezüglich der Formen, welche den Stoff verwirklichen, oder die materielle und immaterielle Substanz bezüglich des Seins, das sich zur Substanz, welche ist, wie die Wirklichkeit zum Vermögen, wie der Act zur Potenz verhält. Und so folgt von selbst, daß jede creatürliche Substanz real aus Potenz und Act zusammengesetzt und ihr Sein notwendig ein in ein reales Vermögen aufgenommenes Sein, ein esse receptum in aliquo und gerade dadurch ein begrenztes ist. Dagegen ist das göttliche Sein in kein reales Vermögen aufgenommen. Gott ist weder ein Körper, dessen Form durch den Stoff begrenzt wird, noch ein Geist, in welchem die geistige Substanz etwas Anderes ist als ihr Wirklichsein. Er ist der wesentlich Seiende und kann als solcher nicht aus einem realen Vemögen und einer dieses Vermögen verwirklichenden Wirklichkeit zusammengesetzt sein. Das göttliche Sein ist darum unmöglich ein esse in aliquo, ein Sein, das einem Vermögen inhäriert und es vollendet, und eben deshalb gibt es für dasselbe auch keine Grenze. Weil es keine ein Vermögen verwirklichende Wirklichkeit ist, ist es reine Wirklichkeit, absolutes Sein und darum unendlich.

6. Die vom Stoffe getrennten, in sich selbst subsistierenden Formen.

Das reine, mit keinem passiven oder receptiven Vermögen vermischte Sein ist ein göttliches Prädicat: denn Gott allein ist reine Wirklichkeit (actus purus). Jedes außergöttliche Seiende als solches ist daher ein aus Vermögen und Wirklichkeit gemischtes Wirkliches, jede creatürliche Substanz als solche aus Potenz und Act zusammengesetzt.*) Dieser zweifellos thomistische Gedanke bildet eines der tiefsten und fruchtbarsten metaphysischen Principien des englischen Lehrers, und es ist vielleicht in seinen sämtlichen Schriften kein anderer Satz, der speciell in der Gotteslehre eine so häufige, so folgenschwere und immer so harmonische Anwendung findet, als gerade dieser. Mit einer Vorliebe, welche demjenigen, der die Tiefe des Gedankens nicht vollständig erfaßt hat, auffallen muß, macht der hl. Thomas von demselben an unzähligen Stellen den principiellsten Gebrauch und schließt gerade dadurch jede Möglichkeit, ihn mißzuverstehen, aus. Vor Allem ist es ganz und gar unbestreitbar, daß die Zusammensetzung jeder geschaffenen Substanz als solcher aus Potenz und Act dem englischen Lehrer die Zusammensetzung aus Wesenheit und Sein oder, wenn es sich um die für sich subsistierenden Formen handelt, in welchen die Wesenheit das Wesen ist, aus Wesen und Sein, aus der Creatur selbst und ihrem Sein ist.**) Er hat sich hierüber so häufig und so bestimmt ausgesprochen, daß ein Zweifel gar nicht aufkommen kann und jeder Versuch, ihn anders zu deuten, an dem inneren Einklange seiner Lehre und ihrer an sämtlichen Stellen fast wörtlichen Übereinstimmung scheitern muß. Nun ist aber die Zusammensetzung der creatürlichen Substanz als solcher aus Potenz und Act nach der ausdrücklichen Lehre des Aquinaten eine reale und keineswegs eine logische, welche in der Sache nur ihren Grund hat, während sie in Wirklichkeit erst von dem Verstande vollzogen wird und darum sein Werk ist.

*) Omnis substantia creata est composita ex potentia et actu. Quodl. 3. a. 20.

**) Quodl. 3. a. 20. — Sum. theol. 1. q. 3. a. 4. — De Angelorum natura, cap. 8. — Sum. theol. 1. q. 4. a. 1. ad 3. et q. 54. a. 3. — De spirit. creat. a. 1. etc.

Nicht deshalb unterscheidet der hl. Thomas in jedem außergöttlichen Wesen als solchem Potenz und Act, weil dasselbe aus sich nicht wirklich, sondern bloß objectiv möglich ist und folglich, wenn es wirklich ist, so gedacht werden kann, wie wenn es aus Potenz und Act zusammengesetzt wäre, sondern im Gegenteil, jede creatürliche Substanz als solche, wenn sie existiert, ist aus Potenz und Act zusammengesetzt: Potenz und Act sind ihm nicht zwei Begriffe für eine und dieselbe Sache, und noch viel weniger ist ihm die Potenz, aus welcher er die geschaffene Substanz zusammengesetzt erklärt, das Wesen oder die Wesenheit im Zustande der objectiven Möglichkeit, womit überhaupt keine Zusammensetzung stattfindet. Potenz und Act, aus welchen jede creatürliche Substanz zusammengesetzt ist, sind dem hl. Thomas zwei reale Principien, welche das reale Sein teilen, zwei Principien, aus welchen jede Substanz, die unter den Gattungsbegriff der Substanz fällt, zusammengesetzt ist, und die er daher mit den Wesensprincipien der materiellen Substanz, dem Urstoffe und der substanziellen Form, vergleicht.*) In vollem Einklange hiemit lehrt er daher in den körperlichen Substanzen eine zweifache Zusammensetzung, die eine aus Stoff und Form, woraus die Wesenheit des Körpers besteht, und die andere aus der Wesenheit und dem Sein, während in den getrennten Formen oder in den rein geistigen Wesen nur eine Zusammensetzung, nämlich diejenige aus Potenz und Act, aus Wesenheit und Sein, vorhanden ist.**) Nicht eine und dieselbe Realität ist es, welche nach dem hl. Thomas unter einer Rücksicht als Potenz und unter einer anderen Rücksicht als Act gedacht wird, sondern zwei Realitäten sind es, zwei Componenten, aus welchen jede geschaffene Substanz als solche zusammengesetzt ist, und von denen ein Component die Vollendung des anderen, sein Act, und der andere die Potenz, das den Act in sich Aufnehmende, das für ihn Empfängliche ist.***) Und reicht das Alles noch nicht hin,

*) Quodl. 3. a. 20. — Cg. II. cap. 54. — De anima, quaest. unic. a. 6. — Über die aristotelische Lehre von dem ὂν δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ, speciell von dem realen dem Vermögen nach Seienden und der dieses Vermögen verwirklichenden Wirklichkeit vergleiche man Brentano „Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden", S. 40 ff., dann aber den hl. Thomas in 9. (al. 8.) Metaph. lect. 1. et 5., und Sum. theol. 1. q. 41. a. 4.

**) Cg. II. 54. — De anima, a. 6. — De spirit. creat. a. 1. etc.

***) Die einschlägigen Stellen haben wir schon des Öfteren angeführt. Wesenheit und Sein oder die Potenz und der Act, aus welchen jedes creatürliche Wesen zusammengesetzt ist, sind nach dem englischen Lehrer: aliud et aliud, das Sein gegen-

um die Hartnäckigkeit zu überzeugen, daß der englische Lehrer jede geschaffene Substanz aus Potenz und Act als aus zwei realen Principien zusammengesetzt sein läßt, so verweisen wir auf die oft citierte Stelle De Veritate (q. 27. a. 1. ad 8.), wo er selbst durch die Klarheit und Bestimmtheit seiner eigenen Worte unsere Ausführungen bestätigt und jeden Vorwand abschneidet, jeden Einwand zu nichte macht.*) Was immer in der Gattung der Substanz ist, also jede creatürliche Substanz als solche, ist **real zusammengesetzt,** weil etwas Anderes es selbst und etwas Anderes sein Sein, etwas Anderes die Substanz, welche ein Sein hat, und etwas Anderes das Sein ist, welches sie hat: jene ist die receptive Potenz dieses Seins, dieses der Act oder die das Vermögen verwirklichende Wirklichkeit.

So viel von der geschaffenen Substanz im Allgemeinen. Nun gibt es aber materielle und immaterielle Substanzen. In den materiellen ist die Wesenheit selbst zusammengesetzt: denn sie bestehen ihrem Wesen nach aus Stoff und Form, welche Teile der Wesenheit sind und zusammen diese ausmachen**), während die aus dem Stoffe und der substanziellen Form gebildete Wesenheit selbst wieder zum Sein sich wie die Potenz zum Act, das reale Vermögen zu der dieses verwirklichenden Wirklichkeit verhält. Die immateriellen Substanzen aber haben keine zusammengesetzte Wesenheit, sie sind Formen ohne Stoff, stofflos und unabhängig vom Stoffe, keine den Stoff zu einer besonderen Art von Wesen bestimmende und als solche verwirklichende Wirklichkeiten (actus actuantes), sondern in sich selbst subsistierende Formen***) (formae in se subsi-

über dem Wesen diversum ab eo existens, in eo existens, ei inhaerens. Es sind Zwei, Act und Potenz: duo inveniuntur, substantia ipsa et esse eius, quod non est ipsa substantia. In den körperlichen Substanzen aber: tria invenimus, scilicet materiam et formam et ipsum esse. Cf. Cg. II. 53. — De spirit. creat. a. 1. — De anima, a. 6. etc.

*) Omne quod est in genere substantiae, est compositum reali compositione, eo quod id, quod est in praedicamento substantiae, est in suo esse subsistens, et oportet, quod esse suum sit aliud quam ipsum. — Cf. De Angelorum natura, cap. 8.

**) De ente et essentia, cap. 2.

***) De ente et essentia, cap. 5. — Die Fragen: 1) wie die Wesenheit in den materiellen und wie in den immateriellen Substanzen sei, 2) weshalb die Wesenheit der materiellen Substanz als Ganzes und als Teil, die Wesenheit der immateriellen Substanz aber nur als Ganzes bezeichnet werden könne, endlich 3) daß in jeder ge-

stentes, formae separatae). Sie heißen auch geistige oder intellectuelle Substanzen (substantiae spirituales, intellectuales), weil sie eben dadurch, daß sie von dem Stoffe innerlich unabhängig und frei und insofern absolute Formen sind, geistige, mit Vernunft begabte, vernünftige, intellectuelle Wesen sind. Man nennt sie auch Intelligenzen oder reine Intelligenzen zum Unterschiede von der menschlichen Seele, welche, obwohl innerlich unabhängig vom Stoffe, ihrer natürlichen Bestimmung nach einen Leib informiert, Form des Körpers ist und als solche diesen in die Gemeinschaft ihres Seins und Lebens emporhebt, aber eben dadurch kein rein intellectuelles Leben lebt, sondern durch ihre Vereinigung mit dem Körper das menschliche Wesen ausmacht, welches ein sinnlich-vernünftiges ist und in welchem die geistigen Kräfte die sinnlichen und die vegetativen zur Voraussetzung haben und nur auf der Grundlage dieser sich entwickeln. Die für sich subsistierenden Formen dagegen sind, weil ohne Stoff, von diesem unabhängig und frei, ohne Vegetation und ohne Sinnlichkeit, ihr Leben ist ein rein geistiges, sie sind reine Intelligenzen (intelligentiae, intelligentiae purae).

Gleichwohl ist ihr einfaches Wesen nicht auch ihr Wirklichsein, mit diesem nicht real identisch. Während in den materiellen Substanzen der Urstoff, die substanzielle Form — als die Wesenheit bildend — und das Sein, also drei reale Principien sich finden, sind in jeder geistigen Substanz deren zwei, die Substanz selbst, die Form, welche ist, der das Sein zukommt, und das Sein, durch welches die Substanz wirklich ist*) (forma et esse). Diese beiden Principien, die geistige Substanz und ihr Sein, verhalten sich zu einander wie die Potenz zum Act, auch die geistige Substanz ist, wie jede creatürliche Substanz, aus Potenz und Act, aus Wesenheit und Sein real zusammengesetzt.**)

Der hl. Thomas schenkt dieser Frage an vielen Stellen***) seiner Werke eine ganz besondere Aufmerksamkeit. Nach dem aber, was wir

schaffenen Substanz etwas Anderes die Wesenheit und etwas Anderes das Sein sei, sowie daß insbesondere die geistigen Substanzen aus Wesenheit und Sein zusammengesetzt seien, werden in diesem Capitel in lichtvoller Weise behandelt.

*) De anima, a. 6. — Cg. II. 53.

**) De angelorum natura, cap. 8. — Cf. de Veritate, q. 27. a. 1. ad 8.

***) Cg. II. 52. 53. 54. — Quodl. 2. a. 3. — Sum. theol. 1. q. 50. a. 2. ad 3. — De spirit. creat. a. 1. — De ente et essentia, cap. 5. et 6. — De angelorum natura, cap. 8. — In 2. dist. 3. q. 1. a. 1. — In lib. de causis, lect. 9. etc.

bisher dargelegt haben, dürfte es genügen, nur auf einige derselben Bezug zu nehmen.

Vor Allem sind es drei Capitel im zweiten Buche der Summa contra Gentiles (Cg. II. c. 52 — 54), auf die wir verweisen müssen. Im ersten derselben stellt der englische Lehrer die Frage, ob in den geschaffenen intellectuellen Substanzen Wesen und Sein unterschieden seien. Er bejaht natürlich diese Frage, und zwar sogleich in der Überschrift des Capitels (quod in substantiis intellectualibus creatis differt esse et quod est), und führt sodann aus, daß dasjenige Wesen, welches nicht aus Vermögen und Wirklichkeit besteht, sondern subsistierende Wirklichkeit ist, notwendig Eines (n. 1. und 2.) unendlich (n. 3.) unverursacht (n. 4.), das erste Thätige (n. 6) und der wesentlich Seiende (n. 7.) sei, in jedem verursachten Wesen aber, das am Sein nur Teil nimmt, Wesenheit und Sein oder die Substanz und ihr Sein unterschieden seien (n. 5. und 7.). So lange man nun diesen Unterschied nicht näher bestimmt, sondern es dahin gestellt sein läßt, ob er ein realer oder ein in der Sache begründeter Verstandesunterschied ist, wird gegen die Beweisführung des hl. Thomas kein Einwand erhoben; auch die Gegner des realen Unterschiedes bedienen sich derselben, leugnen aber, daß sich daraus die reale Zusammensetzung der creatürlichen, hier der intellectuellen Substanz folgern lasse. Nun ist es aber gerade diese Folgerung, welche der hl. Thomas im folgenden Capitel wirklich zieht und im 54., welches diesem unmittelbar folgt, des Näheren erläutert.

„In den geschaffenen intellectuellen Substanzen ist Act und Potenz", lautet die Überschrift des 53. Capitels.*) Die Lehre, welche mit diesen Worten angedeutet ist, hat in unserer bisherigen Darlegung ihre volle Klarstellung und Begründung gefunden. Die Zusammensetzung der geschaffenen Substanz aus Potenz und Act ist dem hl. Thomas die Zusammensetzung aus Wesenheit und Sein, und zwar eine reale Zusammensetzung. Der englische Lehrer versäumt es aber gleichwohl nicht, seinen Satz, welcher ihm als ein unanfechtbares Princip gilt, auch an dieser Stelle zu begründen. Daß Wesenheit und Wirklichkeit eine und dieselbe Sache seien, die sowohl Potenz als auch Act genannt werden könne, wie nach Alexander von Hales Suarez und im Anschlusse an diesen Andere lehren, davon weiß der hl. Thomas nichts. Im Gegenteil,

*) Quod in substantiis intellectualibus creatis est actus et potentia. Cg. II. 53.

er constatiert auch hier wieder, was er überall lehrt, daß Wesenheit und Sein als Potenz und Act nicht eine und dieselbe Sache, sondern von einander unterschieden seien, daß es Zwei (duo) seien, nämlich die Substanz und ihr Sein, welches nicht die Substanz selbst sei (duo, scilicet substantia ipsa et esse eius, quod non est ipsa substantia), sondern vielmehr die Vollendung der existierenden Substanz, (complementum substantiae existentis), sowie endlich daß diese „Zwei" nicht etwa Begriffe für eine und dieselbe Sache seien, sondern in ihrer Zweiheit in der geschaffenen intellectuellen Substanz selbst sich finden (in substantia intellectuali creata inveniuntur duo), und deshalb sei eine jede geschaffene intellectuelle Substanz aus Potenz und Act zusammengesetzt.*)

Aber noch mehr. Das Sein, welches nicht die Substanz, sondern ihr Complement, das Complement der existierenden Substanz ist, wohnt dieser inne, und zwar als der sie verwirklichende Act. Dasjenige aber, dem ein Act, eine Wirklichkeit, innewohnt, ist eine Potenz; denn der Act als solcher bezieht sich auf die Potenz. Also findet sich in jeder geschaffenen Substanz Act und Potenz.**) Wir fragen: läßt eine solche Beweisführung den Gedanken aufkommen, daß dem hl. Thomas Potenz und Act sachlich dasselbe und die Potenz, welcher das Sein innewohnt, die objective Potenz, die Substanz in ihrer objectiven Möglichkeit sei? Nun halte man aber diese Beweisführung mit der Lehre des Aquinaten zusammen, wornach jedes außergöttliche Sein nicht bloß ein esse

*) Ex hoc autem evidenter apparet, quod in substantiis intellectualibus creatis est compositio actus et potentiae. In quocunque enim inveniuntur aliqua duo, quorum unum est complementum alterius, proportio unius eorum ad alterum est sicut proportio potentiae ad actum; nihil enim completur nisi per proprium actum. In substantia autem intellectuali creata inveniuntur duo, scilicet substantia ipsa et esse eius, quod non est ipsa substantia, ut ostensum est. Ipsum autem esse est complementum substantiae existentis: unumquodque enim actu est per hoc, quod esse habet. Relinquitur igitur, quod in qualibet praedictarum substantiarum sit compositio actus et potentiae. L. c. cap. 53. n. 1.

**) Quod inest alicui ab agente, oportet esse actum eius. Agentis enim est facere aliquid actu. Ostensum autem est supra, quod omnes aliae substantiae habent esse a primo agente; et per hoc ipsae substantiae creatae sunt, quod esse ab alio habent. Ipsum igitur esse inest substantiis creatis ut quidam actus ipsarum. Id autem, cui actus inest, potentia est; nam actus, in quantum huiusmodi, ad potentiam refertur. In qualibet igitur substantia creata est potentia et actus. Cg. II. 53. n. 2. — Cf. I. 43. n. 2.

receptum ab aliquo, sondern eben deshalb notwendig auch ein esse receptum in aliquo ist, und erinnere sich daran, daß Thomas selbst die Zusammensetzung der creatürlichen Substanz aus Potenz und Act eine reale im ausdrücklichen Gegensatze zur logischen Zusammensetzung nennt, so wird jedes Bedenken über den wahren Sinn der Worte des hl. Thomas verschwinden.

Hören wir übrigens, wie er selbst im darauffolgenden Capitel (54.) die Zusammensetzung der geistigen Substanzen aus Act und Potenz näher erklärt. Er stellt zu diesem Behufe einen Vergleich an zwischen der Zusammensetzung der materiellen Substanzen aus Stoff und Form und derjenigen der intellectuellen Substanzen aus Wesenheit und Sein. Jede der beiden Zusammensetzungen ist eine Zusammensetzung aus Potenz und Act, d. h. das Verhältnis der Componenten ist beiderseits dasjenige des Vermögens zu der dieses verwirklichenden Wirklichkeit; gleichwohl aber ist die eine Zusammensetzung von der anderen in mehrfacher Hinsicht verschieden.*) Der erste Unterschied besteht darin, daß der Stoff, aus dem die materiellen Substanzen als aus einem ihrer Wesensteile zusammengesetzt sind, nicht die Substanz selbst, sondern nur ein Teil der Substanz ist.**) Hieraus folgt aber sofort ein zweiter Unterschied. Während nämlich die intellectuelle Substanz, weil sie keine den Stoff verwirklichende Form, sondern subsistierende Form ist, dasjenige ist, was ist (id quod est), dem das Sein zukommt, läßt sich das Gleiche von dem Stoffe, welcher durch die Form actuiert wird, nicht behaupten. Denn nicht der Stoff ist dasjenige, was ist; er ist vielmehr nur etwas, wodurch ein Anderes ist. Dasjenige, was ist, ist die aus Stoff und Form zusammengesetzte Substanz.***) Ferner sind Form und Sein nicht dasselbe; sie stehen nur in einem gewissen Verhältnisse zu einander. Wie sich die weiße Farbe zum Weißsein (albedo ad album esse), die Güte zum Gutsein (bonitas ad bonum esse), das Licht zum Hellsein (lux ad lucidum esse) u. s. w. verhält,

*) Nec est autem eiusdem rationis compositio ex materia et forma, et ex substantia et esse, quamvis utraque sit ex potentia et actu. Cg. II. 54.

**) Primo quidem, quia materia non est ipsa substantia rei; nam sequeretur omnes formas esse accidentia, sicut antiqui naturales opinabantur; sed materia est pars substantiae. L. c.

***) Secundo autem, quia ipsum esse non est proprius actus materiae, sed substantiae totius; eius enim actus est esse, de quo possumus dicere, quod sit. Esse autem non dicitur de materia, sed de toto. Unde materia non potest dici quod est, sed ipsa substantia est id quod est. L. c.

so verhält sich die Form zum Sein.*) Endlich aber verhält sich das Sein zur Form selbst wie ihre Actualität, ihre Wirklichkeit. Folglich ist die Form, wenn sie mit dem Sein, das von ihr verschieden ist, verglichen wird, selbst wieder Potenz, die das Sein als ihren Act in sich aufnimmt.**) Gerade deshalb wird in den aus Stoff und Form zusammengesetzten Substanzen die Form auch Grund, Princip des Seins genannt; denn sie ist dasjenige, was die Substanz in ihrer Wesenheit vollendet, die Vollendung der Substanz, deren Wirklichkeit das Sein ist. Mit anderen Worten: durch die Form wird die aus Stoff und Form zusammengesetzte Natur für das Sein erst empfänglich, wie z. B. die Luft dadurch, daß sie durchsichtig ist, Subject des Lichtes wird, weshalb die Durchsichtigkeit auch Grund des Leuchtens oder Hellseins genannt wird.***)

In den aus Stoff und Form zusammengesetzten Substanzen ist demnach weder der Stoff, noch die Form, noch auch das Sein dasjenige, was ist. Denn der Stoff an sich ist reine Potenz, er hat, für sich betrachtet, weder ein Was-Sein (esse quid) noch ein Wirklichsein (esse actu). Das Was-Sein erhält er durch die Form, welche mit ihm die Wesenheit der körperlichen Substanz bildet, der das Wirklichsein zukommt. Aber auch die Form, welche den Stoff zu einer besonderen Art von körperlicher Wesenheit innerlich bestimmt, ist nicht dasjenige, was ist (id quod est); man kann sie aber dasjenige nennen, wodurch etwas ist (id quo est), und zwar nicht etwa bloß mit Rücksicht auf den Stoff, der durch die Form ein Was-Sein erhält, sondern auch mit Rücksicht auf die ganze Substanz, bezüglich welcher sie insofern Seinsprincip ist, als die aus Stoff und Form zusammengesetzte Natur durch die Form für

*) Tertio, quia nec forma est ipsum esse, sed se habent secundum ordinem; comparatur enim forma ad ipsum esse, sicut lux ad lucidum, vel albedo ad album esse. L. c.

**) Esse est actualitas omnis formae vel naturae; non enim bonitas vel humanitas significatur in actu, nisi prout significamus eam esse; oportet igitur quod ipsum esse comparetur ad essentiam, quae est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam. Sum. theol. 1. q. 3. a. 4.

***) Deinde quia ad ipsam etiam formam comparatur ipsum esse ut actus. Per hoc enim in compositis ex materia et forma dicitur forma esse principium essendi, quia est complementum substantiae, cuius actus est ipsum esse: sicut diaphanum est aëri principium lucendi, quia facit eum proprium subiectum lucis. Cg. II. 54.

das Sein empfänglich gemacht wird.*) Dasjenige also, was ist, ist in den körperlichen Substanzen weder der Stoff, noch die Form, noch das Sein selbst, sondern einzig die ganze Substanz; ihr Sein aber ist dasjenige, wodurch sie ist und seiend genannt wird.**)

In den intellectuellen Substanzen dagegen, welche nicht aus Stoff und Form zusammengesetzt sind, sondern in denen die Form selbst die subsistierende Substanz ist, ist die Form dasjenige, was ist; das Sein aber dasjenige, wodurch die Form wirklich ist. Sohin ist die Form das für das Sein Empfängliche, die Potenz, das Vermögen, das Sein aber das in die Form Aufgenommene, Empfangene (esse receptum in aliquo), der Act der Potenz, ihre Wirklichkeit. Und so findet sich in den intellectuellen Substanzen nur eine Zusammensetzung aus Potenz und Act, nämlich diejenige aus der Substanz selbst und ihrem Sein oder, was bei den reinen Intellegenzen dasselbe ist, aus Wesenheit und Sein.***) In den aus Stoff und Form zusammengesetzten Substanzen aber ist eine zweifache Zusammensetzung aus Potenz und Act vorhanden: die eine ist die Zusammensetzung der Substanz selbst, welche ihrem Wesen nach aus Stoff und Form als aus Wesens-Teilen besteht; die andere aber ist die Zusammensetzung aus der schon zusammengesetzten Substanz und ihrem Sein, welche, wie diejenige bei den intellectuellen Substanzen,

*) Unde in compositis ex materia et forma nec materia nec forma potest dici ipsum quod est, nec etiam ipsum esse; forma tamen potest dici quo est, secundum quod est essendi principium. L. c.

In natura igitur rerum corporearum materia non per se participat ipsum esse, sed per formam; forma enim adveniens materiae facit ipsam esse actu, sicut anima corpori. Unde in rebus compositis est considerare duplicem actum et duplicem potentiam. Nam primo quidem materia est ut potentia respectu formae, et forma est actus eius; et iterum natura constituta ex materia et forma est ut potentia respectu ipsius esse, in quantum est susceptiva eius. De spirit. creat. a. 1.

Res composita ex materia et forma per suam formam fit participativa ipsius esse a Deo secundum quendam proprium modum. De Angelorum natura, cap. 8.

**) Ipsa autem tota substantia est ipsum quod est, et ipsum esse est quo substantia denominatur ens. Cg. II. 54.

***) In substantiis autem intellectualibus, quae non sunt ex materia et forma compositae, ut ostensum est (sed in eis ipsa forma est substantia subsistens), forma est, quod est; ipsum autem esse est actus et quo est; et propter hoc in eis est unica tantum compositio actus et potentiae, quae scilicet est ex substantia et esse: quae a quibusdam dicitur ex quod est et esse, vel ex eo quod est et quo est. L. c.

die Zusammensetzung ex eo quod est et esse, oder ex eo quod est et quo est genannt werden kann.*)

Nun ist das Verhältnis der beiden Zusammensetzungen vollkommen klar. Jede derselben ist eine Zusammensetzung aus Potenz und Act. Während aber die Zusammensetzung aus Stoff und Form sich nur auf die körperlichen Substanzen bezieht, deren Wesenheit zusammengesetzt ist, erstreckt sich die Zusammensetzung aus Potenz und Act auf die körperlichen und die geistigen Substanzen. Materie und Form teilen die körperliche Substanz: denn sie sind ihre Wesens-Constitutive oder ihre Wesens-Principien. Potenz und Act teilen das reale Sein im Allgemeinen**) und sind die ersten Principien der geschaffenen Substanz als solcher***), denn jede derselben ist notwendig aus ihnen real zusammengesetzt.†)

Wenn irgend wo, so war es hier angezeigt, ja unvermeidlich, die Zusammensetzung aus Wesenheit und Sein gegenüber derjenigen aus Stoff und Form für eine logische zu erklären. Der hl. Thomas vergleicht beide Zusammensetzungen mit einander, zählt deren Unterschiede sorgfältig auf und setzt bis in's kleinste Detail auseinander, in welchem Sinne die Zusammensetzung sowohl in den körperlichen, als in den geistigen Substanzen verstanden werden muß. Daß aber die Zusammensetzung aus Potenz und Act, welche in allen geschaffenen Substanzen als

*) In substantiis autem compositis ex materia et forma est duplex compositio actus et potentiae: prima quidem ipsius substantiae, quae componitur ex materia et forma; secunda vero ex ipsa substantia iam composita et esse, quae etiam potest dici ex eo quod est et esse, vel ex eo quod est et quo est. L. c.

Nur im Vorübergehen sei uns die Bemerkung gestattet, daß der Ausdruck „ex eo quod est et esse", oder „ex eo quod est et quo est hier durch den hl. Thomas selbst eine authentische Erklärung erfährt, welche sich mit unserer Auffassung vollkommen deckt. Nicht das Suppositum wird mit der Natur, sondern das Wesen oder die Wesenheit, welche in den getrennten Formen Suppositum ist, wird mit dem Sein verglichen. Damit ist auch die Berufung auf Boeth. lib. de hebd. endgiltig erledigt.

**) Sic igitur patet, quod compositio actus et potentiae est in plus quam compositio formae et materiae; unde materia et forma dividunt substantiam materialem; potentia autem et actus dividunt ens commune. L. c.

***) Dicendum quod potentia et actus sunt prima principia in genere substantiae; materia autem et forma sunt prima principia in genere substantiae mobilis; unde non oportet omnem compositionem in genere substantiae esse ex materia et forma, sed solum necesse est in substantiis mobilibus. Quodl. 3. a. 20.

†) De Veritate, q. 27. a. 1. ad 8. Cf. De Angelorum natura, cap. 8. etc.

solchen gleichmäßig vorhanden und, wie der hl. Thomas ausdrücklich lehrt, diejenige aus Wesenheit und Sein ist, eine logische sei, davon liest man im 54. Capitel des zweiten Buches der Summa contra gentiles auch nicht die leiseste Andeutung. Kein Wörtchen, das sich auch nur entfernt in diesem Sinne deuten ließe; im Gegenteil, die ganze Darstellung des englischen Lehrers ist so gehalten, daß für eine solche Auffassung gar kein Raum übrig bleibt; sie wird hier, wie an zahlreichen anderen Stellen, direct ausgeschlossen, und es hieße, wollte man sie dennoch hinein interpretieren, nicht nur den Worten Gewalt anthun, sondern man müßte sie absichtlich in das Gegenteil verkehren: so weit ist der Aquinate von der Meinung entfernt, daß der Unterschied zwischen Wesenheit und Sein in den Geschöpfen kein realer sei.

Zur Zeit, in welcher der hl. Thomas lebte, wurde bei der wissenschaftlichen Bestimmung des Wesens der Engel oder der rein geistigen Substanzen ständig die Frage aufgeworfen, ob dieselben aus Stoff und Form zusammengesetzt seien. Die Frage war damals schon nicht neu, sondern viel älteren Ursprungs, wie Jederman, der z. B. in den liber de causis nur einen oberflächlichen Blick wirft, sich leicht überzeugen kann. Der hl. Thomas behandelt diese Frage sehr häufig und an einzelnen Stellen mit großer Ausführlichkeit; er thut dies aber immer in einer Weise, welche seine Lehre von der realen Zusammensetzung der creatürlichen Substanz aus Potenz und Act neuerdings bestätigt und in ein desto helleres Licht stellt. Die Engel — so lehrt er — sind zwar nicht aus Stoff und Form zusammengesetzt, sie sind nur Formen, in sich subsistierende Formen, aber deshalb doch nicht ohne Zusammensetzung. Weil sie, wie jede andere creatürliche Substanz, nicht ihr Sein sind, weil in ihnen etwas Anderes die Substanz, welche ist, und etwas Anderes das Sein ist, wodurch sie ist, darum sind sie aus Potenz und Act zusammengesetzt. Will jedoch Jemand Potenz und Act als die Principien der Substanz Stoff und Form nennen, so ist hiegegen nichts einzuwenden, wenn man die Worte nur richtig versteht; aber eigentlich und genau ist eine solche Ausdrucksweise nicht, da die Zusammensetzung der Substanz aus Potenz und Act, insofern sie allen geschaffenen Substanzen gemeinsam ist, nur äquivok (aequivoce), in analoger Weise eine Zusammensetzung aus Stoff und Form genannt werden kann.*)

*) De spirit. creat. a. 1. — De Angelorum natura, cap. 8. — Sum. theol. 1. q. 50. a. 2. etc.

Nun wissen wir bereits, daß die Zusammensetzung der creatürlichen Substanz aus Potenz und Act dem hl. Thomas eine *reale* Zusammensetzung ist. Es dürfte aber gleichwohl von Interesse sein, uns zu überzeugen, daß speciell auch die Frage, ob die rein geistigen Substanzen aus Stoff und Form zusammengesetzt seien, nur dazu dient, jene Wahrheit zu bestätigen und die Harmonie der metaphysischen Principien des englischen Lehrers in neuem Glanze zu zeigen.

Was ist der Urstoff, aus dem nach Einigen auch die geistigen Substanzen zusammengesetzt sein sollen? Der Urstoff als solcher ist eine Potenz, kein Act, ein Vermögen, keine Wirklichkeit. Aber was für ein Vermögen? Kein objectives; denn das objectiv Mögliche kann nicht Wesensteil eines wirklichen, existierenden Körpers sein. Der Urstoff ist ein subjectives, ein reales Vermögen. Da nämlich Potenz und Act, Vermögen und Wirklichkeit das Sein teilen*) und folglich jede Gattung von Sein durch Potenz und Act geteilt wird, so nennt man Urstoff gemeiniglich dasjenige, was in der Gattung der Substanz *reine Potenz* ist und als solche ohne jedwede Form, auch ohne jeden Mangel, was aber für alle Formen und Mängel empfänglich ist. Der Urstoff ist daher das unvollkommenste und allerunvollendetste unter allen Seienden**) und kann in Wirklichkeit niemals ohne Form, durch die er erst ein Was-Sein erhält, niemals ohne die ihn verwirklichende Wirklichkeit sein. Umgekehrt aber kann es wohl eine Form, einen Act, eine Wirklichkeit geben, die nicht vom Urstoffe als von dem zu verwirklichenden substanzialen Vermögen abhängt. Denn der Act als solcher ist früher als die Potenz; was aber früher ist, hängt nicht von demjenigen ab, was später ist, sondern dieses ist vielmehr von jenem abhängig und durch dasselbe bedingt.***) Wie der Urstoff reines Vermögen, so ist Gott reine Wirklich-

*) Manifestum est enim quod, cum potentia et actus dividant ens, et cum quodlibet genus per actum et potentiam dividatur, id communiter materia prima nominatur, quod est in genere substantiae ut potentia quaedam intellecta praeter omnem speciem et formam, et etiam praeter privationem; quae tamen est susceptiva et formarum et privationum, ut patet per Augustinum, 12. Confess. et 1. super Genes. ad lit. cap. 14. et 15., et per Philosophum in 7. Metaph. De spirit. creat. a. 1.

**) Quae (materia prima) est incompletissimum inter omnia entia. L. c.

***) Licet enim in uno et eodem, quod quandoque est in actu, quandoque in potentia, prius tempore sit potentia quam actus, actus tamen naturaliter est prior potentiâ. Illud autem, quod est prius, non dependet a posteriori, sed e converso.

keit und die Ursache alles Wirklichen. Je mehr sich dieses der reinen Wirklichkeit nähert, je weniger es von Potenz und je mehr von Act in sich hat, desto vollkommener ist es. Nun sind aber gerade die rein geistigen Substanzen Gott, der reinen Wirklichkeit, am nächsten, näher als alle körperlichen Substanzen, weshalb sie sich zu diesen wie das Vollkommene zum Unvollkommenen, wie der Act zur Potenz verhalten.*) Es ist daher ganz und gar unmöglich, daß der Urstoff einen Teil ihrer Wesenheit ausmacht. Die rein geistigen Substanzen sind über den Stoff und über die gesammte materielle Natur hoch erhaben**) und deshalb auch durch keinen Stoff begrenzt; sie sind vielmehr nach unten, gegenüber den materiellen, in einen Stoff aufgenommenen Formen unbegrenzt, unendlich.***) Der Stoff kann aber zweitens auch deshalb nicht Wesensbestandteil der rein geistigen Substanzen sein, weil diese *intellectuelle* Wesen sind und die intellectuelle Thätigkeit als solche vom Stoffe wesentlich unabhängig und gerade dadurch intellectuell ist.†)

Das schließt aber nicht aus, daß die rein geistigen Substanzen gleichwohl zusammengesetzt sind und daß man diese Zusammensetzung eine Zusammensetzung aus Stoff und Form nennen kann, unter der Voraussetzung nämlich, daß jede Zusammensetzung aus Potenz und Act eine Zu-

Et ideo invenitur aliquis purus actus absque omni potentia; nunquam tamen invenitur in rerum natura potentia quae non sit perfecta per aliquem actum; et propter hoc semper in materia prima est aliqua forma. L. c.

*) A primo autem actu perfecto simpliciter, qui habet in se omnem plenitudinem perfectionis, causatur esse actu in omnibus, sed tamen secundum quendam ordinem. Nullus enim actus causatus habet omnem perfectionis plenitudinem, sed respectu primi actus omnis actus causatus est imperfectus: quanto tamen actus est perfectior, tanto est Deo propinquior. Inter omnes autem creaturas Deo maxime appropinquant spirituales substantiae, ut patet per Dionysium 4. cap. coelestis Hierar.; unde maxime accedunt ad perfectionem primi actus, cum comparentur ad inferiores creaturas sicut perfectum ad imperfectum, et sicut actus ad potentiam. L. c.

**) Nullo ergo modo haec ratio ordinis rerum habet, quod substantiae spirituales ad esse suum requirant materiam primam, quae est incompletissimum inter omnia entia, sed sunt longe supra totam materiam et omnia materialia elevatae. L. c.

***) Et ideo dicitur in libro de causis quod intelligentiae sunt finitae superius et infinitae inferius: sunt enim finitae, quantum ad esse suum, quod a superiori recipiunt; non tamen finiuntur inferius, quia earum formae non limitantur ad capacitatem alicuius materiae recipientis eas. De ente et essentia, cap. 6.

†) De spirit. creat. a. 1. — Quodl. 3. a. 20. etc.

sammensetzung aus Stoff und Form genannt wird.*) In jeder geistigen Substanz sind nämlich Zwei, von denen das Eine zum Andern sich wie die Potenz zum Act verhält. Denn Gott allein als der erste Seiende ist unendliche Wirklichkeit, und eben deshalb ist sein Sein nicht irgend einer Natur, welche nicht ihr Sein ist, gleichsam eingeprägt.**) Gott ist vielmehr sein eigenes Wirklichsein, aber nur er allein.***) Was immer nicht Gott ist, hat, eben weil es nicht sein Sein ist, ein Sein, das in ein Vermögen aufgenommen und dadurch verendlicht, begrenzt ist. Und so ist in jedem geschaffenen Wesen notwendig etwas Anderes das Wesen oder die Wesenheit, welche am Sein Teil nimmt, und etwas Anderes das Sein, an welchem sie Teil nimmt.†) Da aber ferner jedes Wesen, welches am Sein Teil nimmt, an der ersten Wirklichkeit (an Gott) durch Verähnlichung mit ihr Teil nimmt, so folgt notwendig, daß jede geschaffene Wesenheit zu ihrem Wirklichsein sich wie die Potenz zum Act verhält.††) Und so kommt es, daß in den aus Stoff und Form zusammengesetzten Substanzen, da der Stoff nicht an sich, sondern durch die Form am Sein Teil nimmt, ein zweifacher Act und eine zweifache Potenz unterschieden werden muß.†††) Denn zuerst ist der Stoff Potenz bezüglich der Form, und diese ist die Verwirklichung des Stoffes in einer Art von körperlicher Wesenheit; sodann aber ist die aus Stoff und Form constituierte Natur Potenz oder Vermögen bezüglich des Seins, insofern sie für dieses empfänglich ist. Gibt es daher eine Natur oder eine Form, die vom Stoffe unabhängig ist und in sich selbst subsistiert, so verhält auch sie sich zu ihrem Sein, wie die Potenz zum Act, das Vermögen zur Wirklichkeit; nicht zwar wie das von der Wirklichkeit trennbare Vermögen, sondern wie das Vermögen, welches ihr Act immer begleitet.*) Und auf solche Weise ist auch in der geistigen Substanz, welche nicht aus Stoff und Form zusammengesetzt ist, eine Zusammensetzung von Potenz und Act**): denn wie sich der Stoff zur Form verhält, ähnlich verhält sich die für sich subsistierende Form zu ihrem Sein; sie ist das für das Sein empfängliche Vermögen (potentia receptiva, susceptiva), das Sein aber der in das Vermögen aufgenommene, es verwirklichende Act (actus receptus seu esse receptum in potentia, in aliquo).

Wir gehen noch einen Schritt weiter. Nachdem der hl. Thomas in der Schrift „Von der Natur der Engel"***) ganz so, wie in seinen anderen Werken, dargethan hat, daß in jedem außergöttlichen Wesen Zwei seien, das Sein selbst als der Act und die Substanz, welche ein Sein hat, als das receptive, für diesen Act empfängliche und ihn in sich aufnehmende Vermögen†), macht er sich folgenden Einwand: „Es könnte aber Jemand sagen: Dasjenige, was am Sein Teil nimmt, entbehrt als solches des Seins, wie die Fläche, in deren Natur es liegt, die Farbe zu participieren, für sich betrachtet, nicht Farbe oder nicht

*) Si materia dicatur omne illud, quod est in potentia quocunque modo, et forma dicatur omnis actus, necesse est ponere, quod anima humana et quaelibet substantia creata sit composita ex materia et forma. Quodl. 3. a. 20. — Cf. De spirit. creat. a. 1. et De Angelorum natura, cap. 8.

**) Oportet enim in substantia spirituali creata esse duo, quorum unum comparatur ad alterum ut potentia ad actum, quod sic patet. Manifestum est enim, quod primum ens, quod Deus est, est actus infinitus, utpote habens in se totam essendi plenitudinem, non contractam ad aliquam naturam generis vel speciei. Unde oportet, quod ipsum esse eius non sit esse quasi inditum alicui naturae, quae non sit suum esse, quia sic finiretur ad illam naturam. De spirit. creat. a. 1.

***) Unde dicimus, quod Deus est ipsum suum esse. Hoc autem non potest dici de aliquo alio. L. c.

†) Omne igitur, quod est post primum ens, cum non sit suum esse, habet esse in aliquo receptum, per quod ipsum esse contrahitur, et sic in quolibet creato aliud est natura rei, quae participat esse, et aliud ipsum esse participatum. L. c.

††) Et cum quaelibet res participet per assimilationem primum actum, in quantum habet esse, necesse est, quod esse participatum in unoquoque comparetur ad naturam participantem ipsum, sicut actus ad potentiam. L. c.

†††) In natura igitur rerum corporearum materia non per se participat ipsum esse, sed per formam; forma enim adveniens materiae facit ipsam esse actu, sicut anima corpori. Unde in rebus compositis est considerare duplicem actum et duplicem potentiam. Nam primo quidem materia est ut potentia respectu formae, et forma est actus eius; et iterum natura constituta ex materia et forma est ut potentia respectu ipsius esse, in quantum est susceptiva eius. L. c.

*) Remoto igitur fundamento materiae, si remaneat aliqua forma determinatae naturae per se subsistens, non in materia, adhuc comparabitur ad suum esse ut potentia ad actum. Non dico autem, ut potentiam separabilem ab actu, sed quam semper suus actus comitetur. L. c.

**) Et hoc modo natura spiritualis substantiae, quae non est composita ex materia et forma, est ut potentia respectu sui esse; et sic in substantia spirituali est compositio potentiae et actus, et per consequens formae et materiae, si tamen omnis potentia nominetur materia, et omnis actus forma. L. c. Cf. Quodl. 3. a. 20.

***) De Angelorum natura, cap. 8. „Quarta vero ratio."

†) Est igitur in quocunque praeter primum et ipsum esse tanquam actus, et substantia rei habens esse tanquam rei potentia receptiva huius actus, quod est esse. De Angelorum natura, cap. 8.

gefärbt ist. In ähnlicher Weise also muß dasjenige, was am Sein Teil nimmt und etwas Anderes als dieses ist, ein Nicht-Seiendes (non ens) sein."*) Wir dürfen hier wohl einschalten, daß die Gegner des realen Unterschiedes, um die Wahrheit ihrer Anschauung zu beweisen, fast mit den nämlichen Worten argumentieren und dieses Nicht-Seiende, welches des Seins teilhaftig werden soll, mit triumphierender Miene für das objectiv Mögliche oder für das wirkliche Nichts ausgeben, mit dem eine Zusammensetzung selbstverständlich unmöglich sei.**) Der hl. Thomas aber kennt eine solche Auffassung nicht, hält sie nicht einmal der Erwähnung für wert sondern fährt also fort***): „Was aber dem Vermögen nach ist (in der Möglichkeit ist, zu sein), kann des Seins teilhaftig werden (est participativum ipsius), an sich aber ist es ein Nicht-Seiendes (non ens). Also ist es stofflos; denn der Stoff ist für das Sein empfänglich und wird des Seins (durch die Form) teilhaftig, wie oben gezeigt wurde." Man merke wohl: Was am Sein Teil nimmt, aber noch nicht wirklich ist, sondern nur in der Möglichkeit ist, zu sein, ist stofflich (habet materiam) und nicht objectiv möglich oder nichts, sondern ein non ens, wie der Urstoff ein non ens ist. Konnte der hl. Thomas es noch deutlicher sagen, daß er nicht von der objectiven Möglichkeit, sondern von der subjectiven, realen Potenz rede und daß diese Potenz gerade die geistige Substanz sei, welche des Seins, das etwas Anderes ist, als sie, teilhaftig werde?

So weit der Einwand. Wie aber löst er ihn? Nicht durch Verleugnung oder Abschwächung seiner Grundsätze, sondern durch die consequente Anwendung derselben. Er muß zeigen, daß die rein geistigen Substanzen nicht aus Stoff und Form, wohl aber aus Potenz und Act zusammengesetzt seien. Er thut dies in der bekannten Weise.†) Die außer-

*) Potest autem quis dicere: Id, quod participat esse, secundum se carens est illo; sicut superficies, quae nata est participare colorem, secundum se considerata est non color et non colorata. Similiter igitur id, quod participat esse, oportet esse non ens. L. c.

**) Palmieri, Instit. philos. vol. I. Ontolog. cap. 1. thes. III. pag. 283.

***) Quod autem est in potentia eius, est participativum ipsius; non autem secundum se est ens. Sequitur ergo, quod habeat materiam, quia ipsius esse receptiva est materia, ut supra dictum est. Sic igitur omne, quod est post primum ens, quod est ipsum esse, cum sit participative ens, habet materiam. De Angel. natura, cap. 8.

†) Considerandum est, quod ea, quae a primo ente esse participant, non participant esse secundum universalem modum essendi, secundum quod est in primo principio; sed particulariter secundum quendam determinatum essendi modum, qui convenit huic generi vel huic speciei. Unaquaeque autem res adaptatur ad unum determinatum modum essendi secundum modum suae substantiae. Modus autem uniuscuiusque substantiae compositae ex materia et forma est secundum formam, per quam pertinet ad determinatam speciem. Sic igitur res composita ex materia et forma per suam formam fit participativa ipsius esse a Deo secundum quendam propriam modum. Invenitur igitur in substantia composita ex materia et forma duplex ordo: unus quidem ipsius materiae ad formam; alius autem ipsius rei iam compositae ad esse participatum. Non enim est esse rei neque forma eius neque materia ipsius, sed aliquid adveniens rei per formam. Sic igitur in rebus ex materia et forma compositis, materia quidem secundum se considerata, secundum modum suae essentiae habet esse in potentia, et hoc ipsum est ei ex aliqua participatione primi entis: caret vero, secundum se considerata, formâ, per quam participat esse in actu secundum proprium modum. Ipsa vero res composita in sui essentia considerata iam habet formam, (sed non) esse; sed participat esse proprium sibi per formam suam. Quia igitur materia recipit esse determinatum actuale per formam, et non e converso, nihil prohibet esse aliquam formam, quae recipiat esse in se ipsa, non in aliquo subiecto: non enim causa dependet ab effectu, sed potius e converso. Ipsa igitur forma sic per se subsistens esse participat in se ipsa, sicut forma materialis in subiecto. L. c.

göttlichen Dinge, welche vom ersten Seienden ihr Sein empfangen, empfangen dieses nicht nach dem vollen Umfange des Begriffes, wie es in der ersten Ursache ist, sondern nach einer bestimmten Seinsweise, welche dieser Gattung oder dieser Art von Sein entspricht. Nun wird aber jedes außergöttliche Ding zu einer bestimmten Weise zu sein durch das Maß seiner Substanz, seiner Wesenheit beschränkt. Die Weise oder das Maß jeder aus Stoff und Form zusammengesetzten Substanz richtet sich nach der Form, durch welche sie einer besonderen Art angehört, weshalb jede aus Stoff und Form zusammengesetzte Substanz durch ihre Form des Seins nach ihrer eigenen Weise von Gott teilhaftig wird. Und so kommt es, daß in jeder aus Stoff und Form zusammengesetzten Substanz eine zweifache Beziehung sich findet: die eine des Stoffes zur Form, die andere der aus Stoff und Form zusammengesetzten Substanz zum Sein, dessen sie teilhaftig ist. Denn das Sein der Substanz ist weder ihre Form noch ihr Stoff, sondern etwas, was zur Substanz durch die Form hinzukommt. Und so hat in den aus Stoff und Form zusammengesetzten Substanzen der Stoff, an sich betrachtet und nach der Weise seiner Wesenheit, ein Sein dem Vermögen nach, und auch dieses kommt ihm aus irgend einer Teilnahme am ersten Seienden zu; entbehrt aber, für sich

betrachtet, der Form, durch welche er in der ihm eigenen Weise am Wirklichsein Teil nimmt. Die zusammengesetzte Substanz aber, nach ihrer Wesenheit betrachtet, ist nicht ohne Form, wie der Stoff, sondern hat eine Form und nimmt durch diese oder mittelst derselben in der ihr eigenen Weise am Sein Teil. Weil also der Stoff ein bestimmtes wirkliches Sein nur durch die Form erhält, nicht aber umgekehrt, so hindert nichts, daß es irgend eine Form gebe, welche das Sein in sich selbst und nicht in einem Subjecte empfängt: denn die Ursache hängt nicht von der Wirkung, sondern die Wirkung von der Ursache ab. Und so ist es in den rein geistigen Substanzen die für sich subsistierende Form selbst, welche des Seins in sich, wie die materielle Form im Subjecte, teilhaftig wird. Wenn daher*) — und hiemit antwortet der hl. Thomas auf den obigen Einwand — dadurch, daß ich sage „non ens" (dasjenige, was des Seins teilhaftig wird, sei an sich ein Nicht-Seiendes), nur das Wirklichsein (actu esse) verneint wird, so ist die subsistierende Form selbst, für sich betrachtet, dieses Nicht-Seiende und zugleich dasjenige, was am Sein Teil nimmt. Soll aber das Nicht-Seiende (non ens) nicht nur die Negation des Wirklichseins (actu esse), sondern auch diejenige der Form, durch welche etwas des Seins teilhaftig wird, in sich schließen, so ist das Nicht-Seiende der Stoff als reine Potenz, die Form aber ist nicht das Nicht-Seiende (non ens), sondern die Wirklichkeit (actus), durch welche das Ding der letzten Wirklichkeit, nämlich des Seins selbst, teilhaftig wird.

Wie man sieht, ist der Gedankengang des hl. Thomas genau derselbe, wie wir ihn über den gleichen Gegenstand wiederholt (Cg. II. 54; de spirit. creat. a. 1.) kennen gelernt haben. Die geistigen Substanzen sind nicht aus Stoff und Form zusammengesetzt und können es nicht sein: denn sie sind ihrer Natur nach als für sich und in sich subsistierende Wirklichkeiten über alles Stoffliche erhaben und ihre Thätigkeit ist eine intellectuelle, welche ihrem Begriffe nach schon die Stofflichkeit ausschließt. Man kann aber nichtsdestoweniger in einem wahren Sinne behaupten,

*) Si igitur per hoc, quod dico „non ens", removeatur solum esse in actu; ipsa forma secundum se considerata est non ens, sed esse participans. Si autem „non ens" removeat non solum ipsum esse in actu, sed etiam actum seu formam, per quam aliquid participat esse, sic materia est non ens, forma vero subsistens non est non ens, sed est actus, quae est forma participativa ultimi actus, qui est esse. L. c.

daß sie aus Stoff und Form bestehen, wenn man nämlich jede reale Potenz in der Gattung der Substanz als Stoff bezeichnet. Denn nicht nur die körperlichen, sondern auch die geistigen Substanzen sind aus Potenz und Act zusammengesetzt. Vergleicht man daher beide, die materiellen und die immateriellen Substanzen, mit einander, so findet sich hier wie dort eine Zusammensetzung von Potenz und Act, und diese Zusammensetzung ist diejenige der Substanz und ihres Seins. Ist die Substanz intellectuell, so ist sie durch sich für das Sein empfänglich und wird desselben in sich selbst teilhaftig. Ist sie aber aus Stoff und Form zusammengesetzt, so wird sie des Wirklichseins mittelst der Form teilhaftig. In beiden Fällen besteht das Verhältnis der realen Potenz zu ihrem Act oder des realen Vermögens zu der dieses verwirklichenden Wirklichkeit. Der Unterschied liegt bloß darin, daß in dem einen Falle die aus Stoff und Form zusammengesetzte Wesenheit, in dem anderen aber die vom Stoffe getrennte, für sich subsistierende Form das für das Sein empfängliche Vermögen (potentia receptiva, susceptiva oder das non ens) ist, das des Wirklichseins teilhaftig oder in welches das Wirklichsein wie der Act in die Potenz aufgenommen wird. Außer dieser Zusammensetzung ist aber in den körperlichen Substanzen noch eine andere, diejenige aus Stoff und Form; denn in diesen Substanzen ist die Wesenheit eine zusammengesetzte, indem erst der Stoff durch die Form ein Was-Sein und die aus Stoff und Form constituierte Natur mittelst der Form ihr Wirklichsein erhält.

Nun erst begreift man den tiefen Sinn der Worte im liber de causis: „Sowohl die Intelligenz hat das, was man helyatin nennt: denn sie ist Sein und Form; und die Seele hat es auch, und die (körperliche) Natur gleichfalls. Die erste Ursache allein ist ohne helyatin: denn sie ist nur Sein."*) Das göttliche Wesen ist reine Wirklichkeit, jedes außergöttliche Wesen als solches aber ein reales Vermögen, welches etwas Anderes ist als sein Wirklichsein und zu diesem sich ähnlich verhält wie der Stoff zu der Form, durch welche er Wirklichkeit erlangt. Und

*) Et virtus quidem divina est supra omnem virtutem intelligibilem et animalem et naturalem, quoniam est causa omni virtuti. Et intelligentia quidem est habens helyatin (hyleachim, hylcachim), quoniam est esse et forma, et similiter anima est habens helyatin, et natura est habens helyatin. Et causae quidem primae non est helyatin, quoniam ipsa est esse tantum. Liber de causis, § 8.

in diesem Sinne kann jede creatürliche Wesenheit, auch diejenige der Intelligenzen, etwas Stoffartiges, dem Stoffe Ähnliches, nach Art des Stoffes sich Verhaltendes genannt werden. Bereits Albert der Große hat das helyatin so verstanden, indem er es von ὕλη ableitete und mit hyleachim übersetzte.*) Der hl. Thomas aber erklärt die Stelle genau so und bedient sich dabei so bestimmter Worte, daß der Sinn seines Gedankens über jeden Zweifel erhaben ist. „Die Intelligenz", sagt er**), „hat das, was man helyatin (hyleachim, hylcachim) nennt, das ist, etwas Stoffliches oder etwas, was nach Art des Stoffes sich verhält: denn hyleachim (hylcachim) kommt von ὕλη, welches Wort „Stoff" bedeutet." Und nun wendet er den Gedanken auf die Intelligenzen, die menschliche Seele und die materiellen Substanzen ganz im Sinne des liber de causis an***), und stellt sodann mit Rücksicht auf ihre „stoffartige" Wesenheit alle geschaffenen Dinge demjenigen gegenüber, welcher ohne helyatin, ohne passives Vermögen ist, in dem es keine reale Potenz, kein Sein-Können gibt, der vielmehr reines Sein und daher nur Sein ist. Wie daher die Stelle im liber de causis mit dem Commentar, den der hl. Thomas dazu geschrieben hat, die authentische Interpretation seiner Lehre über die Zusammensetzung der creatürlichen Substanz aus Potenz und Act genannt werden kann, so ist andrerseits die ganze Philosophie des englischen Lehrers über das Verhältnis des göttlichen zum außergöttlichen Sein die tiefste Begründung und die glänzendste Beleuchtung eben jener Stelle, in welcher eine der erhabensten Wahrheiten der Metaphysik einen so bezeichnenden Ausdruck gefunden hat.

*) Vgl. oben, S. 14.

**) Intelligentia habet hyleachim (hylcachim), id est aliquid materiale, vel ad modum materiae se habens: dicitur enim hyleachim ab hyle, quod est materia. In lib. de causis, lect. 9.

***) Et quomodo hoc sit, exponit subdens, quoniam intelligentia est esse et forma: quidditas enim et substantia ipsius intelligentiae est quaedam forma subsistens et immaterialis; sed quia ipsa non est suum esse, sed est subsistens in esse participato, comparatur ipsa forma subsistens ad esse participatum, sicut potentia ad actum et ut materia ad formam. L. c.

7. Die körperliche Substanz.

Von allen Dingen, welche unter die Gattung der Substanz fallen, nehmen die materiellen Wesen die niedrigste Stufe ein. Gott als der wesentlich Seiende ist über jede Gattung des Seins unendlich erhaben und gehört daher der Gattung der Substanz gar nicht an. Er ist reines Sein und darum nur Sein, welches jedes reale Vermögen und folglich jede Zusammensetzung von sich ausschließt. Was aber außer Gott existiert, ist nicht Sein, sondern hat ein Sein, nimmt am Sein Teil und ist daher notwendig ein reales Vermögen, welches durch einen Act, durch eine Wirklichkeit verwirklicht ist.*) Nicht blos effectiv, weil jedes außergöttliche Wesen eine bewirkende Ursache hat, sondern formal, weil es aus zwei ihm immanenten Principien, aus Wesenheit und Sein, real zusammengesetzt ist. Daher die Lehre des hl. Thomas, daß jede creatürliche Substanz als solche aus Potenz und Act als aus zwei Seinsprincipien besteht. Diese Zusammensetzung findet sich demnach sowohl in den Engeln, welche für sich subsistierende Formen sind, als auch in der menschlichen Seele, die, obwohl Wesensform des Körpers und als solche verwirklichende Wirklichkeit, ein vom Stoffe innerlich unabhängiges Sein hat**), sowie endlich in allen materiellen Substanzen, deren Wesenheit zum Wirklichsein sich gleichfalls wie die Potenz zum Act verhält.

Außer dieser Zusammensetzung aber, welche in der geschaffenen Substanz als solcher sich findet, ist in den materiellen Substanzen noch eine andere vorhanden, die nur ihnen eigen ist und die wir als Zusammensetzung aus Stoff und Form kennen gelernt haben. Auch sie ist eine Zusammensetzung aus einem realen Vermögen und der dieses innerlich verwirklichenden Wirklichkeit und insofern der ersteren ähnlich. Während aber die Zusammensetzung einer jeden creatürlichen Substanz

*) Est igitur in quocunque praeter primum et ipsum esse tanquam actus et substantia rei habens esse tanquam rei potentia receptiva huius actus, quod est esse. De Angelorum natura, cap. 8.

**) Sum. theol. 1. q. 75. a. 1. — De Anima, a. 1. etc.

aus Potenz und Act eine Zusammensetzung der Substanz selbst mit ihrem Sein ist, bezieht sich die Zusammensetzung aus Stoff und Form auf das Wesen der materiellen Substanz: denn darin gerade besteht die den materiellen Dingen eigentümliche Unvollkommenheit, daß ihre Wesenheit selbst eine zusammengesetzte ist.*) Das Wesen der subsistierenden Formen ist stofflos, frei und unabhängig vom Stoffe, ohne Teile und folglich nicht nur in sich ungeteilt, sondern unteilbar. Auch das Wesen der materiellen Substanz ist in sich ungeteilt und darum schlechthin eines; aber es besteht aus Teilen, aus realen Seinsprincipien, welche ihm immanent sind und es als materielles Wesen constituieren, und diese Teile sind der Urstoff und die Wesensform.

Der Urstoff als solcher ist reines Vermögen in der Gattung der materiellen Substanz.**) Obwohl er in Wirklichkeit notwendig unter einer bestimmten Form, mit ihr zu einer besonderen Art von Körper verbunden, als körperliches Einzelding einer Art vorhanden ist und ohne Form, mit welcher er die körperliche Wesenheit ausmacht, gar nicht vorhanden sein kann, so ist er, für sich betrachtet, gleichwohl nicht Substanz, sondern nur substanziales Princip, nicht wirklich, sondern nur dem Vermögen nach, in der Möglichkeit die Substanz, kein Was-Sein, sondern ohne jede Wesensbestimmtheit, die er erst durch die Form erlangt, überhaupt ohne jede Bestimmung, wodurch das Sein nach den einzelnen Kategorien bestimmt wird,***) schlechthin bestimmungslos, aber ein Etwas, das zu jeder Art von Körper bestimmt werden kann, das erste Subject oder die erste materielle Grundlage alles körperlichen Seins und Werdens.

Aber auch die Form als solche, wenn wir von der menschlichen Seele absehen, ist nicht wirklich. Auch sie fällt nicht direkt unter die Gattung der Substanz, sie ist nur substanziales Princip und bildet mit

*) De ente et essentia, cap. 2. et 5.

**) Id communiter materia prima nominatur, quod est in genere substantiae ut potentia quaedam intellecta praeter omnem speciem et formam, et etiam praeter privationem; quae tamen est susceptiva et formarum et privationum, ut patet per Augustinum, 12. Conf., et 1. super Gen. ad lit. (c. 14. et 15.) et per Philosophum in 7. Metaph.

***) *Λέγω δ' ὕλην ἣ καθ' αὑτὴν μήτε τί μήτε ποσὸν μήτε ἄλλο μηδὲν λέγεται, οἷς ὥριστον τὸ ὄν.* Aristot. Metaph. *Z*, 8. — Siehe v. Hertling: „Materie und Form und die Definition der Seele bei Aristoteles." Bonn, 1871. S. 9. ff. Ferner: Kleutgen, die Philosophie der Vorzeit, Zweiter Band (2. Aufl.), S. 227 ff.

dem Stoffe, welchen sie zu einer Art von Körper innerlich bestimmt, die Wesenheit der materiellen Substanz, und diese erst ist für das Wirklichsein empfänglich.*) Wie der Stoff als solcher sowohl in Bezug auf das Was-Sein, als auch in Bezug auf das Wirklichsein von der Form abhängt, durch die er erst ein Was-Sein und dadurch die Empfänglichkeit für das Wirklichsein erlangt, so hängt auch die Form in beiden Richtungen vom Stoffe ab. Denn nicht die Form ist die Wesenheit der materiellen Substanz, sondern der Stoff als reales Vermögen mit der Form, welche dieses Vermögen zu einer besonderen Art von Körper innerlich bestimmt; und nicht die Form ist dasjenige, was wirklich ist, sondern die aus Stoff und Form constituierte Wesenheit ist es, welche für das Wirklichsein empfänglich ist. Die Form aber ist Grund oder Princip des Wirklichseins, insofern sie in der Gattung der Formal-Ursache die Wesenheit der materiellen Substanz vollendet, deren Wirklichkeit das Sein ist.**) Wie daher der Stoff als das reine Vermögen oder das in der Gattung der materiellen Substanz Bestimmbare von der Form als dem das Vermögen verwirklichenden Act oder dem das Bestimmbare innerlich bestimmenden Real-Grunde abhängt, so hängt auch die Form von dem Stoffe ab, den sie formt, oder von dem realen Vermögen, dessen reale Verwirklichung sie ist. Denn die materielle Form ist nicht eine Wirklichkeit für sich, sondern ihrem Begriffe nach eine den Stoff verwirklichende Form; ihr Wesen besteht darin, daß sie den Stoff zu einer besonderen Art von Körper innerlich bestimmt oder verwirklicht und dadurch mit dem Stoffe eine Wesenheit constituiert, welche für das Wirklichsein empfänglich ist.

Nach dieser Lehre, welche unzweifelhaft, wir dürfen sagen, wörtlich die Lehre des hl. Thomas ist, kann die Bestimmung des Verhältnisses von Wesenheit und Sein in den materiellen Substanzen eine Schwierigkeit nicht mehr bieten. Der Stoff als solcher, als reine Potenz in der Gattung der materiellen Substanz, kann nicht wirklich sein***); er kann es

*) Natura constituta ex materia et forma est ut potentia respectu ipsius esse, in quantum est susceptiva eius. De spirit. creat. a. 1.

**) Per hoc enim in compositis ex materia et forma dicitur forma esse principium essendi, quia est complementum substantiae, cuius actus est ipsum esse; sicut diaphanum est aëri principium lucendi, quia facit eum proprium subiectum lucis. Cg. II. 54.

***) Quidquid enim in rerum natura invenitur, actu existit, quod quidem non habet materia nisi per formam, quae est actus eius; unde non habet sine

nicht bloß nicht als das, was ist, er kann es überhaupt nicht. Daß der Urstoff als solcher wirklich sei, eine, und zwar irgend welche Existenz habe, diese Behauptung schließt nach dem hl. Thomas einen inneren Widerspruch in sich, und so wenig daher Gott machen kann, daß Sein und Nicht-Sein dasselbe sind, ebenso wenig kann er bewirken, daß der Stoff als solcher, das ist, ohne Form wirklich sei.*) Nun ist aber der Urstoff als solcher in der Lehre des hl Thomas nicht ein objektiv Mögliches, sondern eine reale, substanziale Potenz, ein wesentlicher Bestandteil der materiellen Substanz, ein Seinsprincip, welches mit der Form die Wesenheit des Körpers ausmacht. Also gibt es in der Linie des realen Seins selbst etwas, das mit seinem Wirklichsein nicht real identisch, für dieses nicht einmal empfänglich ist, sondern dafür erst durch die Form, durch ein Anderes empfänglich wird. Aber auch die materielle Form als solche ist nicht wirklich, und sie ist dies gleichfalls nicht bloß nicht als dasjenige, was ist, sondern das Sein kommt ihr, für sich betrachtet, gar nicht zu. Ihr Wesensein besteht in der innerlichen Actuierung des Stoffes, den sie zu einem Was-Sein bestimmt, mit dem sie dieses ausmacht und von dem sie folglich wesentlich abhängt. Erst dieses Was-Sein, die Wesenheit einer besonderen Art von Körper ist nach der ausdrücklichen Lehre des hl. Thomas für das Wirklichsein empfänglich.**) Wie es daher nicht der Stoff ist, welcher unmittelbar den Act des Seins (actum essendi) in sich aufnimmt, für welchen er erst mittelst der Form empfänglich wird, so ist auch nicht die materielle Form unmittelbares Subject des Seins. Die reale Potenz, welche in den materiellen Substanzen das Sein in sich aufnimmt, ist das aus Stoff und Form Zusammengesetzte. Dieses ist wirklich und wird wirklich genannt, Stoff und Form als solche aber sind nur die Seinsprincipien, welche die Wesenheit der materiellen Substanz constituieren, die deshalb zusammengesetzt genannt wird. Denn nicht das Sein der materiellen Substanz als solches ist zusammengesetzt oder ein mehrfaches aus dem partialen Sein der Wesensteile; umgekehrt, die Teile sind wirklich durch das Sein des Ganzen, ohne welches sie überhaupt nicht sein könnten.

forma in rerum natura inveniri. De pot. q. 4. a. 1. — Cf. S. theol. 1. q. 7. a. 2. ad 3.

*) Deus non potest facere contradictoria esse simul. Sed materiam esse sine forma implicat contradictionem, eo quod esse materiae importat actum, qui est forma. Quodl. 3. a. 1. „Sed contra."

Omne enim, quod est actu, vel est ipse actus, vel est potentia participans actum. Esse autem actu repugnat rationi materiae, quae secundum propriam rationem est ens in potentia. Relinquitur ergo quod non possit esse in actu, nisi in quantum participat actum; actus autem participatus a materia nihil est aliud quam forma; unde idem est dictu, materiam esse in actu, et materiam habere formam. Dicere ergo, quod materia sit in actu sine forma, est dicere contradictoria esse simul; unde a Deo fieri non potest. L. c. in corp. — Cf. Sum. theol. 1. q. 66. a. 1. etc.

**) De spirit. creat. a. 1. — In 2. dist. 17. q. 1. a. 2.

Ein Vergleich mit dem Sein des Menschen wird die Sache anschaulicher machen. Auch der Mensch ist ein körperliches Wesen, insofern er aus Stoff und Form zusammengesetzt ist; er ist dies aber nicht in derselben Weise, wie die übrigen körperlichen Substanzen. Die Formen dieser haben kein Sein für sich: sowohl in Bezug auf das Was-Sein, als auch in Bezug auf das Wirklichsein sind sie innerlich vom Stoffe abhängig. Denn keine materielle Form als solche hat eine Wesenheit, die für das Wirklichsein empfänglich wäre; sie ist vielmehr wesentlich Teil-Substanz, in der Linie des Substanz-Seins Teil, substanzielles Princip, aber nicht Substanz. Diese ist sie erst durch den Stoff, welchen sie zu einer besonderen Art von körperlicher Substanz bestimmt und dadurch mit ihm eine Wesenheit constituiert, welche wirklich sein kann. Und das gilt nicht etwa bloß von den Formen der unorganischen Körper; auch das Lebensprincip der Pflanzen und die Tierseele sind solche Formen, deren ganzes Wesen darin besteht, daß sie den an sich bestimmungslosen Stoff zu einer besonderen Art von Pflanze oder Tier innerlich bestimmen und dadurch mit ihm das Wesen einer Pflanze oder eines Tieres ausmachen.*) Und erst dieses Wesen ist das für das Sein empfängliche Subject, jenes reale Vermögen, dessen verwirklichende Wirklichkeit das Sein ist.

Nun ist zwar auch die menschliche Seele ihrer Natur nach verwirklichende Wirklichkeit: denn sie ist wesentlich Form des Körpers. Was wir den Menschen nennen, ist nicht die Seele, welche sich des Körpers wie eines Werkzeuges bedient, auch nicht eine Beziehung der Seele zum Leibe und des Leibes zur Seele oder die Summe beider: der Mensch ist vielmehr das aus Leib und Seele als aus Stoff und Form Zusammengesetzte, eine einheitliche Natur, eine reale substanzielle Wesen-

*) Sum. theol. 1. q. 75. a. 3. — Cg. II. 82.

heit, deren Bestandteile, Leib und Seele, in dem Verhältnisse von Potenz und Act, von realem Vermögen und der dieses Vermögen bestimmenden Wirklichkeit zu einander stehen. Die menschliche Seele ist daher ihrer Natur nach nicht ein Wesen für sich, wie der Engel, kein Suppositum, keine Person*), auch dann nicht, wenn sie vom Körper getrennt lebt. Denn sie ist kein Individuum einer besonderen Art; ein solches ist nur der Mensch, zu dem sie sich wie einer seiner Wesensteile verhält.**) Aber auch in der Trennung vom Leibe behält sie ihre natürliche Hinordnung zu ihm, die Bestimmung, als die Wesensform des Leibes mit ihm das Vollendete der Art, die menschliche Natur auszumachen, bei.***) Und gerade dadurch ist sie unvollkommener als die für sich, getrennt vom Stoffe subsistierenden Formen.†) Diese sind vollkommen über den Stoff erhaben, rein geistige Wesen, während die menschliche Seele, auf die Grenze der Geister- und Körperwelt gestellt,††) an beiden Welten participiert, ihrer Natur nach aber Teil eines Naturwesens, allerdings des vollkommensten ist. Gerade das aber verdankt der Mensch der Vollkommenheit seiner Wesensform, seiner Seele.

Obwohl Form des Körpers und daher ihrem Wesen nach dazu bestimmt, einen Stoff zu verwirklichen, so geht die menschliche Seele doch nicht, wie die übrigen Formen, im Stoffe auf, ist nicht, wie jene, in den Stoff völlig versenkt.†††) Denn existiert sie auch nicht vor dem Körper, sondern erlangt ihr Sein in ihm, so wird es ihr doch nicht mit innerer Abhängigkeit vom Stoffe, dessen Wesensform sie ist, zu Teil. Im Gegenteil, gerade das ist das Auszeichnende der menschlichen Seele vor allen anderen Formen, welche einen Stoff verwirklichen, daß sie ihrem Sein nach innerlich vom Stoffe unabhängig ist, ein Sein für sich hat, in

*) Sum. theol. 1. q. 75. a. 4. et 7. Cf. q. 76.

**) De spirit. creat. a. 2.

***) L. c. ad 5.

†) Anima ex natura suae essentiae habet, quod sit corpori unibilis, unde nec proprie anima est in specie, sed compositum. Et hoc ipsum, quod anima quodammodo indiget corpore ad suam operationem, ostendit quod anima tenet inferiorem gradum intellectualitatis, quam angelus, qui corpori non unitur. Sum. th. 1. q. 75. a. 7. ad 3.

††) Cg. II. 71. 68.

†††) Humana anima non est forma in materia corporali immersa vel ab ea totaliter comprehensa propter suam perfectionem. Sum. theol. 1. q. 76. a. 1. ad 4.

welchem sie subsistiert.*) Und hierin liegt der tiefe und wesentliche Unterschied zwischen dem Sein des Menschen und dem Sein der übrigen körperlichen Substanzen. In diesen kommt das Sein zuerst dem Compositum zu: denn die aus Stoff und Form zusammengesetzte Wesenheit ist dasjenige, was zuerst für das Sein empfänglich (recipiens esse, susceptibile ipsius esse, proprium subiectum actus essendi) ist und das reale Vermögen bildet, in welches das Sein als dessen Wirklichkeit aufgenommen wird. Das Sein des Menschen aber ist das Sein der Seele, welches diese dem Körper als dessen Wesensform mitteilt und ihn dadurch in die Gemeinschaft ihres eigenen Seins und Lebens emporhebt.**)

Nun ist aber auch die menschliche Seele nicht ihr Wirklichsein.***) Auch sie ist, wie alle für sich subsistierenden Formen, aus Wesenheit und Sein als aus Potenz und Act zusammengesetzt.†) Und so kommt es, daß auch im Menschen jene zweifache Zusammensetzung vorhanden ist, welche wir in allen körperlichen Substanzen vorgefunden haben. Auch der Mensch besteht seinem Wesen nach aus Stoff und Form und überdies aus Wesenheit und Sein. Während aber in den übrigen körperlichen Substanzen das Sein direct dem Compositum als solchem zukommt und die Form nur dadurch ist, daß sie am Sein des Compositums parti-

*) Habet anima esse subsistens, in quantum esse suum non dependet a corpore, utpote supra materiam corporalem elevatum. De spirit. creat. a. 2. ad 3. — Animae humanae remanet esse compositi post corporis destructionem, et hoc ideo, quia idem est esse formae et materiae, et hoc idem est esse compositi. Anima autem subsistit in suo esse. Unde relinquitur, quod post separationem a corpore perfectum esse habeat, unde perfectam operationem habere potest, licet non habeat perfectam naturam. Sum. th. 1. 2. q. 4. a. 5. ad 2.

**) Anima illud esse, in quo subsistit, communicat materiae corporali, ex qua et anima intellectiva fit unum; ita quod illud esse, quod est totius compositi, est etiam ipsius animae, quod non accidit in aliis formis, quae non sunt subsistentes. Sum. th. 1. q. 76. a. 1. ad 5.

Hoc ipsum esse, quod est animae per se, fit esse coniuncti: esse enim coniuncti non est nisi esse ipsius formae. Sed verum est, quod aliae formae materiales propter earum imperfectionem non sunt per illud esse, sed sunt tantum principia essendi. In 1. dist. 8. q. 5. a. 2. ad 2. — Illud idem esse, quod est animae, communicat corpori, ut sit unum esse totius compositi. De Anima, a. 1. ad 1. Cf. de spirit. creat. a. 2. ad 3.

***) Sum. th. 1. q. 75. a. 5. ad 4.

†) De Anima, quaest. unic. a. 6., wo die ganze Frage erschöpfend behandelt ist.

piert*), ist es im Menschen die Seele, welche ein Sein für sich hat, in diesem Sein subsistiert und als Wesensform des Körpers es diesem mitteilt, so daß das Sein der Seele auch das Sein des aus Seele und Leib Zusammengesetzten, des Menschen ist.**)

Wirklich ist demnach in den körperlichen Substanzen weder der Stoff an sich noch die materielle, vom Stoffe innerlich abhängige Form an sich; wirklich ist nur das aus Stoff und Form Zusammengesetzte, das Wirklichsein aber ist sowohl von diesem, als auch vom Stoffe und von der Form real unterschieden. Denn das Zusammengesetzte ist nicht sein Wirklichsein, sondern das für dieses Empfängliche, die reale Potenz, deren verwirklichende Wirklichkeit das Sein ist. Stoff und Form als solche aber, oder für sich betrachtet, können überhaupt nicht sein; sie sind nur Principien des Seins der Substanz, welche aus ihnen zusammengesetzt ist, und eben deshalb, dieser ihrer Unvollkommenheit wegen, nicht aus Wesenheit und Sein, aus Potenz und Act zusammengesetzt.***) Nur die Wesensform des Menschen, die menschliche Seele, hat ein vom Stoffe innerlich unabhängiges Sein für sich, das zugleich das Sein des Compositums ist. Da aber auch die menschliche Seele gleich den vom Stoffe getrennt subsistierenden Formen, nicht ihr Wirklichsein, sondern nur die receptive Potenz†) desselben ist, so ist auch sie, wie alle subsistierenden Formen, aus Potenz und Act real zusammengesetzt.††)

*) Nec tamen negamus, animam rationalem quendam modum compositionis habere, scilicet ex esse et quod est, ut supra dist. 3. de Angelis, et in 1. dist. 8. (q. 5. a. 2.) de ipsa anima expositum est, qui tamen compositionis modus in aliis formis non invenitur, quia non possunt esse subsistentes quasi in esse suo, sed sunt **per esse compositi.** In 2. dist. 17. q. 1. a. 2.

) Dicendum quod anima sine dubio habet esse perfectum, quamvis hoc esse non resultet ex partibus componentibus quidditatem ipsius, nec per coniunctionem corporis efficitur ibi **aliquod aliud esse; immo **hoc ipsum esse,** quod est animae per se, **fit esse coniuncti:** esse enim coniuncti non est nisi **esse ipsius formae.** In 1. dist. 8. q. 5. a. 2. ad 2. — Man vergleiche auch die oben angeführten Stellen.

***) In 2. dist. 17. q. 1. a. 2. — Cf. in Boeth. de hebd. lect. 2.

†) De Angelorum natura, cap. 8.

††) De Veritate, q. 27. a. 1. ad 8. — In Boeth. de hebd. lect. 2.

8. Die Lehre des hl. Thomas und ihre Bedeutung für die philosophische Wissenschaft.

Die Thatsache, daß der hl. Thomas den Unterschied von Wesenheit und Dasein in den Geschöpfen als einen realen gedacht und als solchen principiell und mit einer Consequenz, welche auch nicht eine einzige Ausnahme zuläßt, wissenschaftlich verwertet hat, kann nach dem, was wir im Vorausgehenden aus ihm selbst mitgeteilt haben, nicht im Geringsten bezweifelt werden. Am besten hat dies Suarez gefühlt und wohl mit Rücksicht hierauf die entgegengesetzte Anschauung selbstständig, ohne Berufung auf den englischen Lehrer, zu begründen versucht. Es ist ihm dieses aber nur dadurch möglich geworden, daß er sich in mehreren Punkten*) mit den Principien des hl. Thomas in einen offenbaren Widerspruch setzte und namentlich den Grundsatz desselben, wornach jedes creatürliche Sein als solches nicht nur ein esse receptum ab aliquo, sondern eben deshalb auch ein esse receptum in aliquo ist, ausdrücklich ablehnen mußte.**) Man hat behauptet und behauptet bis zur Stunde noch, daß der hl. Thomas selbst in keiner seiner Schriften, so weit diese auf unzweifelhafte Ächtheit Anspruch machen können***), den Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein in den Geschöpfen einen realen genannt habe. Wenn diese Behauptung auch richtig wäre, so würde sie an der von uns hervorgehobenen Thatsache nichts ändern. Denn das ganze Lehrsystem des Aquinaten über das

*) Z. B. in der Lehre vom Urstoffe, speciell über dessen Existenz und darüber, wie ihm das Sein zukommt.

**) Metaph. disp. 31. sect. 13. n. 17.

***) Die Gegner des realen Unterschiedes verfehlen nicht, immer wieder auf die Unächtheit der Schrift (inter opusc. S. Thomae ed. Rom. 48., ed. Parm. 44.): „De totius Logicae Aristotelis Summa" hinzuweisen, wie wenn die darin enthaltene Stelle (tract. 2. cap. 2.): „In creaturis esse essentiae et esse actualis existentiae differunt realiter, ut duae diversae res" für die Verteidiger der realen Unterscheidung entscheidend wäre. Nun ist aber diese Stelle weder entscheidend noch überhaupt notwendig, um die Lehre des hl. Thomas mit voller Sicherheit festzustellen, obwohl andererseits mit Grund nicht geläugnet werden kann, daß die im angeführten Schriftchen vorgetragene Meinung sachlich mit der Lehre des Aquinaten übereinstimmt.

göttliche und das außergöttliche Sein ist ein fortgesetztes feierliches Bekenntnis der Überzeugung, daß jener Unterschied ein realer sei und sein müsse. Nun ist aber die gegnerische Behauptung selbst vollständig unbegründet.

Wir verweisen zunächst auf die von uns vielfach angeführte Stelle De Veritate (q. 27. a. 1. ad 8.), wo der hl. Thomas wörtlich erklärt, daß jede geschaffene Substanz als solche **real** zusammengesetzt, daß diese Zusammensetzung diejenige aus Potenz und Act, diese aber die Zusammensetzung aus Wesenheit und Sein sei. Der Sinn dieser Stelle, welcher an sich schon klar genug ist, wird durch zahlreiche Parallelstellen*) dem Leser anschaulich und förmlich handgreiflich gemacht, so daß irgend ein Zweifel gar nicht mehr aufkommen kann. Man hat sich nicht gescheut, zu behaupten, der englische Lehrer vergleiche bloß das Suppositum mit der Natur und berühre daher unsere Frage gar nicht. Und man hat dies gethan, obwohl man die entgegengesetzte Sprachweise des hl. Thomas in Bezug auf die für sich subsistierenden Formen ohne Zweifel kannte und kennen mußte.**) Aber auch die Stelle für sich allein betrachtet schließt die Auffassung der Gegner völlig aus. Denn nicht vom Suppositum im Gegensatze zur Natur ist dort die Rede, sondern von der geschaffenen Substanz, die ein Sein hat, und diesem Sein, von welchem der hl. Thomas behauptet, daß es sich zur Substanz, wie der reale Act zur realen Potenz, wie die verwirklichende Wirklichkeit zu dem realen receptiven Vermögen verhalte. Vergleicht man nun aber diese Stelle mit zahlreichen anderen, an welchen dieselbe Lehre mit denselben Worten wiederholt und in einer Weise erläutert wird, daß die gegnerische Auffassung, als handle es sich bloß um das Verhältnis von Natur und Suppositum, als geradezu absurd erscheint, so kann man sich des peinlichsten Gefühles über eine solche Interpretationskunst nicht verwehren. Wo immer der hl. Thomas die geschaffene Substanz, welche ist, mit

*) In 1. dist. 8. q. 4. a. 2. — In 1. dist. 8. q. 5. a. 1. — In 2. dist. 3. q. 1. a. 1. ad 1. — Sum. theol. 1. q. 3. a. 5. — De spirit. creat. a. 1. — De Angelorum natura, cap. 8. etc.

**) In his igitur, quae non sunt composita ex materia et forma, in quibus individuatio non est per materiam individualem, id est, per hanc materiam, sed ipsae formae per se individuantur, oportet quod ipsae formae sint supposita subsistentia. Unde in eis non differt suppositum et natura. Sum. theol. 1. q. 3. a. 3. — Man vergleiche übrigens Quodl. 2. a. 4., sowie was wir weiter oben auseinandergesetzt haben.

dem Sein, wodurch sie ist, vergleicht, und die Zusammensetzung aus ihr und ihrem Sein eine Zusammensetzung aus Potenz und Act nennt, wird nicht das Verhältnis von Suppositum und Natur, sondern einzig das Verhältnis von Wesenheit und Sein bestimmt. Daß er aber diese Zusammensetzung als eine solche aus „quod est et quo est" bezeichnet, findet sowohl darin, daß das Suppositum es ist, dem das Sein eigentlich zukommt*), als auch insbesondere in dem Umstande seine hinreichende Begründung, daß in den rein geistigen Wesen die Formen selbst es sind, welche für sich subsistieren. Wie weit entfernt übrigens der hl. Thomas von dem Gedanken der Gegner ist, geht schließlich auch daraus evident hervor, daß er die Zusammensetzung aus „quod est et quo est" mit den nämlichen Worten, welche er bezüglich der Engel gebraucht, auch von der menschlichen Seele behauptet**), die nicht nur kein Suppositum ist, sondern als wesentlicher Bestandteil der menschlichen Natur ein Suppositum gar nicht sein kann und diesen Charakter der Unvollendetheit auch in ihrer Trennung vom Körper beibehält. Damit würde den Gegnern der letzte Stützpunkt für ihre Interpretationsweise, wenn ein solcher überhaupt vorhanden wäre, entzogen sein. Es gibt aber im hl. Thomas überhaupt keinen solchen Stützpunkt: denn in seinen sämtlichen Werken findet sich auch nicht eine Stelle, welche sich für die gegnerische Auffassung mit Recht verwerten ließe. Jede geschaffene Substanz als solche, sei sie nun Engel oder Mensch oder ein anderes Naturwesen bis zur niedrigsten Stufe der unorganischen Körper herab, ist nach der klaren,

*) In sämtlichen Naturwesen, welche auf einer tieferen Stufe stehen als der Mensch, haben die Wesens-Bestandteile für sich überhaupt kein Sein, sondern sind durch das Sein des Compositums. Erst die aus Stoff und Form zusammengesetzte Wesenheit ist für das Sein empfänglich und das reale Vermögen, in welche das Sein als dessen Verwirklichung aufgenommen wird. Vgl. in 2. dist. 17. q. 1. a. 2. et de spirit. creat. a. 1.

**) De anima, q. unic. a. 6. An dieser Stelle beruft sich der hl. Thomas auch auf die bekannten Worte des Boëthius (lib. de hebdom.), welche die Gegner gleichfalls zu ihren Gunsten auslegen möchten, wenn es nur irgend wie möglich wäre. Der englische Lehrer schreibt: „Et hinc est, quod Boethius dicit in lib. de hebd., quod in aliis, quae sunt post Deum, differt esse et quod est vel, sicut quidam dicunt, quod est et quo est. Nam ipsum esse est, quo aliquid est, sicut cursus est quo aliquis currit. Cum igitur anima sit quaedam forma per se subsistens, potest esse in ea compositio actus et potentiae, id est, esse et quod est, non autem compositio materiae et formae."

bestimmten, constanten Lehre des hl. Thomas aus Wesenheit und Sein als aus Potenz und Act **real** zusammengesetzt. Um dies anzweifeln zu können, muß man die Worte des englischen Lehrers absichtlich in ihr Gegenteil verkehren; man muß für das Wort „real" das Wort „logisch" substituieren und statt der „realen Zusammensetzung", wie sie Thomas selbst niedergeschrieben hat, die „logische Zusammensetzung" aus was immer für Motiven in den Text hineinlesen. Nur mittelst solcher Manipulationen ist es möglich, den Worten des Aquinaten einen Sinn zu unterschieben, welcher mit seinem ganzen Lehrsysteme in unversöhnlichem Widerspruche steht.

Wir verweisen an zweiter Stelle auf den Commentar des hl. Thomas zum liber de hebdom. (lect. 2.), wo er sich gleichfalls mit ausdrücklichen Worten zu der Lehre bekennt, daß Wesenheit und Sein in den zusammengesetzten Dingen real, in den einfachen dem Gedanken nach (secundum intentiones) unterschieden seien. Die Stelle stimmt mit derjenigen De Veritate, q. 27. a. 1. ad 8. (Cf. in 1. dist. 8. q. 5. a. 1.) vollkommen überein und ist ganz und gar entscheidend. In den zusammengesetzten Dingen sind Wesenheit und Sein real unterschieden. Nun sind aber, wie derselbe hl. Thomas lehrt, alle geschaffenen Substanzen als solche, die für sich subsistierenden Formen oder die Engel, die menschliche Seele, sowie die unter dem Menschen stehenden Naturwesen, zusammengesetzt, real zusammengesetzt, aus Potenz und Act zusammengesetzt, und diese Zusammensetzung ist diejenige aus Wesenheit und Sein. Also sind Wesenheit und Sein in allen geschaffenen Substanzen als solchen real (realiter) unterschieden. Nur in den einfachen Dingen (in simplicibus) ist dieser Unterschied nicht vorhanden. Denn der Urstoff als solcher hat kein ihm eigenes Sein, ist an sich nicht einmal dafür empfänglich, sondern nimmt nur am Sein des Ganzen, und zwar nur mittelst der Form Teil, mit welcher er ein Was-Sein, eine körperliche Wesenheit ausmacht, die das reale Vermögen des Seins ist. Ebenso wenig hat die materielle Form an sich ein Sein; sie bildet mit dem Stoffe und in innerer Abhängigkeit von ihm die Wesenheit einer körperlichen Substanz, welche das Sein wie das reale Vermögen den es verwirklichenden Act in sich aufnimmt, und erst auf diese Weise erlangt auch die Form ein Sein. Materie und Form sind daher nicht Substanzen, welche ein Sein für sich haben, sondern substanziale Seins-Principien, die wegen ihrer Unvollkommenheit nur durch das Sein des Compositums sind.*) Unter allen Formen, welche einen Stoff verwirklichen, macht hievon die menschliche Seele allein eine Ausnahme. Sie allein ist, gleich den Engeln, aus Potenz und Act, aus Wesenheit und Sein, real zusammengesetzt, und darum sind auch in ihr, wie in den rein geistigen Wesen, dasjenige, was ist, und dasjenige, wodurch es wirklich ist (id quod est et quo est) real unterschieden, was in den accidentalen Formen und speciell im Urstoffe und den ihn verwirklichenden substanzialen Formen, wenn man sie für sich betrachtet, nicht der Fall ist.**)

Die simplicia, von welchen der hl. Thomas (in lib. de hebd. lect. 2.) spricht, sind daher keineswegs, wie P. Limbourg merkwürdiger Weise meint, die einfachen Substanzen, z. B. die Engel, sondern die accidentalen Formen und insbesondere die realen Seins-Principien der materiellen Substanz, Urstoff und Form, welche an sich kein Sein haben und darum auch jener realen Zusammensetzung entbehren, die der hl. Thomas von den Engeln sowohl, als auch von der menschlichen Seele, sowie endlich von der materiellen Substanz behauptet. Es ist sohin klar, weshalb er die für sich subsistierenden Formen, die menschliche Seele und die körperliche Substanz im Gegensatze zu den realen Seins-Principien der letzteren und zu den accidentalen Formen zusammengesetzt nennt und in ihnen Potenz und Act, Wesenheit und Sein real (realiter) unterscheidet. Es ist aber nicht minder klar, daß der englische Lehrer an einen Vergleich des Suppositums mit der Natur nicht einmal gedacht hat, nicht daran denken konnte, sondern daß er einzig die Lehre wiederholte, welche er anderwärts einschärfte und die ihm ein unantastbares metaphysisches Princip ist, daß nämlich jede geschaffene Substanz als solche

*) Nec tamen negamus animam rationalem quendam modum compositionis habere, scilicet ex esse et quod est, ut supra dist. 3. de Angelis, et in 1. dist. 8. de ipsa anima expositum est, qui tamen compositionis modus **in aliis formis** non invenitur, quia non possunt esse subsistentes quasi in esse suo, sed sunt **per esse compositi.** In 2. dist. 17. q. 1. a. 2.

) Anima (humana) non est composita ex aliquibus, quae sint partes quidditatis ipsius, sicut nec quaelibet alia forma; sed quia anima est forma absoluta, non dependens a materia, quod convenit sibi propter assimilationem et propinquitatem ad Deum, ipsa habet esse per se, quod non habent aliae formae corporales. Unde in anima invenitur compositio esse et quod est, et **non in aliis formis, quia ipsum esse non est formarum corporalium absolute, sicut eorum, quae sunt, sed compositi. In 1. dist. 8. q. 5. a. 2. ad 1. — Cf. l. c. ad 2., et a. 1.

aus Potenz und Act, aus Wesenheit und Sein real zusammengesetzt ist.

Der Vollständigkeit wegen können wir drittens auch noch auf den Commentar zu den vier Büchern der Sentenzen des Petrus Lombardus (in 1. dist. 19. q. 2. a. 2.) verweisen, wo der hl. Thomas mit deutlichen Worten die nämliche Lehre vorträgt. Er untersucht an dieser Stelle die Frage, ob das Jetzt der Ewigkeit die Ewigkeit selbst sei, und vergleicht zu diesem Behufe dasjenige, was durch die Zeit, bezw. durch das Ävum gemessen wird, mit demjenigen, dessen Maß die Ewigkeit ist. Das Sein derjenigen Dinge, welche nicht Gott sind, das also entweder in der Zeit dahinfließt oder durch das Ävum gemessen wird, ist — so lautet auch hier die Lehre des Aquinaten — von den Dingen, deren Wirklichkeit dieses Sein ist, real unterschieden. In Gott allein, dessen Sein durch die Ewigkeit gemessen wird, ist zwischen Wesenheit und Sein kein realer Unterschied, sondern nur ein Unterschied dem Gedanken nach (ratione tantum) vorhanden.*)

Von welcher Beschaffenheit aber ist dieser Gedankenunterschied? Auch die Beantwortung dieser Frage ist, obwohl an sich von mehr untergeordneter Bedeutung, für die Feststellung der Lehre des hl. Thomas nicht ohne Belang. Die Verteidiger des virtualen Unterschiedes setzen als fast selbstverständlich voraus, daß in Gott auch dieser Unterschied zwischen Wesenheit und Sein nicht vorhanden sei und nicht vorhanden sein könne. Wesenheit und Sein, lehren sie, sind in Gott nicht nur der Sache nach, sondern auch begrifflich dasselbe: denn was wir durch den Begriff der göttlichen Wesenheit denken, das ist ja eben das Sein, d. h. die reine Wirklichkeit, welche das Wesen Gottes ausmacht.**)

*) Actus autem ille, qui mensuratur tempore, differt ab eo cuius est actus, et secundum rem, quia mobile non est motus, et secundum rationem successionis ... Actus autem, qui mensuratur aevo, scilicet ipsum esse aeviterni, differt ab eo, cuius est actus, re quidem, sed non secundum rationem successionis, quia utrumque sine successione est ... Esse autem, quod mensuratur aeternitate, est idem re cum eo, cuius est actus, sed differt tantum ratione; et ideo aeternitas et nunc aeternitatis non differunt re, sed ratione tantum, in quantum scilicet ipsa aeternitas respicit ipsum divinum esse, et nunc aeternitatis quidditatem ipsius rei, quae secundum rem non est aliud quam suum esse, sed ratione tantum. In 1. dist. 19. q. 2. a. 2.

**) Kleutgen, die Philosophie der Vorzeit. Zweiter Band. (2. Aufl.) n. 574. — Institutiones theologicae, vol. I. n. 237. — Limbourg, l. c. pag. 6.

Diese Auffassung begegnet gewichtigen Bedenken. Denn daraus, daß in Gott Wesenheit und Wirklichkeit dasselbe sind, folgt keineswegs, daß wir beides auch inhaltlich durch den nämlichen Begriff denken. Der Sache nach ist die göttliche Wesenheit mit ihrem Wirklichsein identisch; denn Gott sein heißt eben nichts Anderes, als dem ganzen Umfange des Begriffes nach, dem vollen Vermögen des Seins nach (secundum totum posse τοῦ esse) sein, d. h. reine Wirklichkeit sein. Wenn daher Jemand Gott schauen könnte, wie er in sich selbst ist, so würde er ihn, sein Wesen, als die reine Wirklichkeit schauen. Aber der Mensch hat keine solche Erkenntnis von Gott: alle menschlichen Begriffe haben ihren Ursprung in dieser sinnfälligen Welt und tragen diese Spur untrennbar an sich. Gott ist die Güte, die Weisheit u. s. w.; er ist wirklich dasjenige, was wir durch diese Begriffe denken, und darum sind sie wahr. Er ist es aber nicht in der Weise, wie wir das Gutsein und Weisesein denken; unser Erkennen ist so unvollkommen, daß es an die göttlichen Vollkommenheiten, wie sie in Gott sind, auch nicht entfernt hinanreicht, und Gott ist so unendlich erhaben, daß er jedes geschöpfliche Erkennen unendlich überragt, und daher kommt es, daß wir jenes einfache, erhabene, reine Seiende, welches jede Zusammensetzung wesentlich von sich ausschließt, durch so viele Begriffe denken, deren Object, wie es in Gott ist, Eines ist (unum re), nämlich Gott selbst, in sofern es aber von uns gedacht wird, ein Vielfaches ist (multiplex ratione), und diese Vielheit hat nicht allein in der Unvollkommenheit unseres Denkens, sondern auch in der absoluten Vollkommenheit des Gedachten ihren Grund, und deshalb ist die Unterscheidung, welche der denkende Verstand zwischen der Wesenheit Gottes und seinen Eigenschaften sowie zwischen diesen unter einander macht, eine virtuale, eine Unterscheidung des Verstandes, welche in der Sache selbst ihren Grund hat.*)

Was aber vom Wesen und von den Vollkommenheiten Gottes gilt, dasselbe gilt auch, wenigstens nach dem hl. Thomas, von der Wesenheit und dem Sein Gottes. Auch die Begriffe von Wesenheit und Sein sind, wie alle übrigen, geschöpflichen, sogar sinnlichen Ursprunges: Wesenheit ist uns der dem Dinge immanente Grund, weshalb es was ist, ein Was-Sein hat, Sein aber dasjenige, wodurch das, was ein Was-Sein hat,

*) In 1. dist. 2. q. 1. a. 2. et 3. — Die ganze Frage findet hier eine wahrhaft klassische Lösung. Man vergleiche auch de potentia, q. 7. a. 6.

wirklich ist. Indem wir diese Begriffe auf Gott übertragen, thun wir es zwar wissend, daß in Gott das Was-Sein und das Wirklichsein dasselbe sind (re unum): daraus folgt aber keineswegs, daß auch unsere Begriffe von Wesenheit und Sein inhaltlich in einen einzigen Begriff zusammenfallen; mit anderen Worten: daß der eine Begriff und der andere formal dasselbe bezeichnen. Die göttliche Wesenheit, lehrt der hl. Thomas, ist der Sache nach nichts Anderes als ihr Sein, etwas Anderes ist sie nur dem Gedanken nach.*) In Gott unterscheidet sich dasjenige, wodurch er wirklich ist, von demjenigen, wodurch er etwas ist, nur nach der Weise der Benennung oder logisch, wie oben bezüglich der göttlichen Attribute gezeigt wurde.**) Wesenheit und Sein also sind in Gott real identisch (unum re), unterscheiden sich aber in unserer Denk- und Betrachtungsweise und dem Begriffe nach (secundum modum considerandi, per modum significandi, vel ratione). Diese Unterscheidung ist ferner nicht in unserem Denken allein, sondern auch in Gott selbst begründet: denn Gott ist wirklich dasjenige, was wir durch den Begriff von Wesenheit denken, und ebenso ist er wirklich das, was unserem Begriffe vom Sein entspricht. Während in ihm aber das Object beider Begriffe eine und dieselbe Sache ist, wird diese von uns wegen der Unvollkommenheit unseres Erkennens durch verschiedene, hier durch zwei Begriffe gedacht, und hat diese Vielheit der Gedanken im Gedachten selbst ihren Grund, weshalb auch die Unterscheidung zwischen Wesenheit und Sein in Gott, wie diejenige zwischen den göttlichen Vollkommenheiten eine virtuale Unterscheidung ist. Der hl. Thomas bezieht sich sogar ausdrücklich***) auf seine Lehre über den Unterschied der göttlichen Vollkommenheiten, um die Beschaffenheit des Unterschiedes, welcher zwischen der Wesenheit und dem Sein Gottes vorhanden ist, aufzuklären. Damit stimmt aber auch vollkommen die Art und Weise überein, wie er den Unterschied, die Verschiedenheit (aliud et aliud, diversum esse, aliquid diversum ab eo existens) des creatürlichen Seins von der Wesenheit der Identität des göttlichen Seins und der göttlichen Wesenheit gegen-

*) In 1. dist. 19. q. 2. a. 2.

) Unde (Deus) per suum esse absolutum non tantum est, sed aliquid est. Nec differt in eo quo est et aliquid esse, nisi per modum significandi, vel ratione, ut supra dictum est, dist. 2. quaest. unica, a. 2. **de attributis. In 1. dist. 8. q. 4. a. 1.

***) In 1. dist. 8. q. 4. a. 1.

überstellt: In Gott ist beides real dasselbe oder Eines, dem Begriffe nach ein Vielfaches (re unum et ratione multiplex), im Geschöpfe dagegen ist beides ein real Vielfaches; es sind Zwei, von denen Eines nicht das Andere ist, Eines dem Anderen innewohnt, Eines das Vermögen, das Andere die das Vermögen verwirklichende, in dasselbe aufgenommene Wirklichkeit ist. Ein solches Verhältnis zwischen Wesenheit und Sein ist in Gott natürlich nicht einmal dem Gedanken nach möglich. Denn die göttliche Wesenheit ist nicht nur keine Potenz, deren Act das Sein ist, sondern kann als Potenz gar nicht gedacht werden, was aber die Verstandesunterscheidung zwischen ihr und dem göttlichen Sein ebensowenig beeinträchtigt, als die gleiche Unterscheidung zwischen der Wesenheit und den göttlichen Attributen deshalb hinfällig wird, weil sie sich zu diesen nicht wie ein Vermögen, das durch sie verwirklicht wird, verhält.

Wir recapitulieren:

An der Spitze aller Seienden steht derjenige, welcher seinem Wesen nach wirklich ist, dessen Wesenheit Sein ist.*) Derselbe ist als solcher grenzenlos einfach, die Einfachheit selbst**), aber auch unendlich vollkommen, ein Meer von Vollkommenheit, über alle Gattungen des Seins unendlich erhaben und nur ein Einziger, durch die Reinheit seines Seins von Allem, was ist, unterschieden.***) Was immer aber nicht Er ist, nimmt als solches am Sein nur Teil und ist eben deshalb etwas Anderes als dieses.†) Das Sein ist von demjenigen, was des Seins teilhaftig ist, real unterschieden††), jede creatürliche Substanz ist darum ein reales Compositum, real zusammengesetzt aus Potenz und Act, aus Wesenheit und Sein.†††) Diese Zusammensetzung bildet den Grund-Charakter jedes außergöttlichen Wesens und ist von der creatürlichen Substanz als solcher untrennbar. Dieselbe findet sich in den rein geistigen Wesen ebenso, wie in den körperlichen Substanzen, aber nicht ganz in der gleichen Weise. In den rein geistigen Wesen ist es die Form selbst, welche das Sein in sich aufnimmt und die folglich in ihrem Sein subsistiert; in den körperlichen Substanzen

*) De ente et essentia, cap. 6.

**) In lib. de hebd. lect. 2. — Liber de causis, § 20. (S. Thom. in h. l. lect. 21.)

***) De ente et essentia, cap. 6.

†) Quodl. 2. a. 3.

††) In lib. de hebd. lect. 2.

†††) De Veritate, q. 27. a. 1. ad 8. — De Angelorum natura, cap. 8.

aber wird erst die Form in den Stoff aufgenommen und bildet mit diesem die Wesenheit der Körper-Substanz, die als reales Vermögen das Sein in sich aufnimmt.*) Nur der Mensch als das vollkommenste Naturwesen macht hievon eine Ausnahme. Denn seine Wesensform ist nicht völlig in den Stoff versenkt, hat vielmehr ein Sein für sich, in welchem sie subsistiert, und darum ist ihr Sein auch das Sein des Stoffes, den sie verwirklicht, und das Sein des Compositums, welches durch sie ist.**) Dadurch, daß die menschliche Seele ein vom Körper unabhängiges Sein hat und *insofern* mit den Geistern auf der gleichen Stufe steht, ragt der Mensch über alle anderen Naturwesen empor und bildet den Horizont, welcher die Geister- und die Körperwelt mit einander verbindet. Unter ihm stehen die übrigen körperlichen Substanzen, deren Wesensformen zwar vom Stoffe, den sie verwirklichen, verschieden, aber nicht über ihn erhaben sind, da sie nur mit ihm und in innerer Abhängigkeit von ihm eine Wesenheit bilden, welche wirklich sein kann und durch deren Sein sie selbst seiend genannt werden.***) Auf der niedrigsten Stufe des real Seienden endlich steht der Urstoff, welcher als solcher weder wirklich ist, noch wirklich sein kann, der vielmehr *reines Vermögen* ist in der Gattung der Substanz und erst durch die Form, also durch ein von ihm real Unterschiedenes für das Wirklichsein empfänglich wird.†) Ihm gegenüber steht die *reine Wirklichkeit*, in der Mitte liegen die creatürlichen Substanzen *als aus Vermögen und Wirklichkeit zusammengesetzt*: zusammengesetzt ihrem Wesen nach, wie die körperlichen Substanzen, oder zusammengesetzt aus Wesenheit und Sein, wie alle geschaffenen Substanzen ohne Unterschied. Die rein geistigen Substanzen sind Wirklichkeiten (actus); weil sie aber nicht ihr Wirklichsein sind, sondern dieses etwas Anderes ist als sie, darum fallen auch sie unter den Begriff des realen Vermögens, das durch etwas von ihm Verschiedenes wirklich wird. Die körperlichen Substanzen aber sind nicht Wirklichkeiten (actus, formae), sondern das aus Stoff und Form als aus Vermögen und Wirklichkeit Zusammengesetzte, und dieses ist die Potenz, welche das Sein als den Act in sich aufnimmt, und dadurch wirklich wird.

*) De ente et essentia, cap. 6. — De spirit. creat. a. 1.

**) De Anima, a. 6. — Sum. theol. 1. q. 76. a. 1. ad 5. — De spirit. creat. a. 2. ad 3.

***) In 1. dist. 8. q. 5. a. 2. ad 2. — In 2. dist. 17. q. 1. a. 2.

†) De spirit. creat. a. 1. — Sum. theol. 1. q. 66. a. 1. — Quodl. 3. a. 1.

Der *innere Zusammenhang* und die *Harmonie* dieser Lehre, welche dem Aquinaten völlig familiär ist, die in seinen sämtlichen Werken wiederkehrt und deren einzelne Teile wie die Räder eines Uhrwerkes in einander greifen, kann nicht bestritten werden. Nichts läßt sich davon hinwegnehmen, ohne das ganze Gebäude zu gefährden, und die Consequenzen dieser Lehre machen sich in der gesamten Philosophie, in der Psychologie und in der Naturphilosophie nicht weniger, als in der Metaphysik, fühlbar. Gott als der wesentlich Seiende *nur* Sein und darum die Einfachheit ohne Grenzen, das Geschöpf am Sein Teil nehmend und darum notwendig real zusammengesetzt; Gott die reine Wirklichkeit, lauteres Sein, das Geschöpf als solches reales, receptives Vermögen, dem das Sein, durch welches es wirklich wird, als immanenter Grund seiner Wirklichkeit inhäriert; Gott, weil reine Wirklichkeit, die kein Vermögen verwirklicht, unbegrenzte, unendliche Vollkommenheit, das Geschöpf, weil receptives Vermögen, welches das Wirklichsein nach dem Maße der eigenen Wesenheit in sich aufnimmt und dadurch begrenzt, notwendig endlich, beschränkt. Niemand wird läugnen, daß diese Sätze von fundamentaler Bedeutung sind und daß, falls sie geläugnet oder alteriert werden, die Lehre vom Seienden, von Gott, die gesamte Metaphysik sofort eine andere Gestalt erhält. Dieselben Consequenzen ergeben sich aber auch in der Lehre vom Wesen der Körper, der Tierseele, der Verbindung von Seele und Leib im allgemeinen und von der substanziellen Einheit des Menschen insbesondere. Das Beispiel des Suarez ist belehrend genug: um seine Theorie vom logischen Unterschiede zwischen Wesenheit und Dasein in den Geschöpfen zu begründen, war er genötigt, die Lehre des hl. Thomas über den Urstoff und die materiellen Formen „umzubilden" und das Princip des englischen Lehrers, wornach er in letzter Instanz das creatürliche Wesen als von Gott verschieden auffaßt, gänzlich fallen zu lassen.

Die Lehre des hl. Thomas vom realen Unterschiede zwischen Wesenheit und Sein in den Geschöpfen ist nicht nur ein integrierender Bestandteil seiner Metaphysik, sondern ein Fundamental-Princip der gesamten thomistischen Philosophie.

aber wird erst die Form in den Stoff aufgenommen und bildet mit diesem die Wesenheit der Körper-Substanz, die als reales Vermögen das Sein in sich aufnimmt.*) Nur der Mensch als das vollkommenste Naturwesen macht hievon eine Ausnahme. Denn seine Wesensform ist nicht völlig in den Stoff versenkt, hat vielmehr ein Sein für sich, in welchem sie subsistiert, und darum ist ihr Sein auch das Sein des Stoffes, den sie verwirklicht, und das Sein des Compositums, welches durch sie ist.**) Dadurch, daß die menschliche Seele ein vom Körper unabhängiges Sein hat und *insofern* mit den Geistern auf der gleichen Stufe steht, ragt der Mensch über alle anderen Naturwesen empor und bildet den Horizont, welcher die Geister- und die Körperwelt mit einander verbindet. Unter ihm stehen die übrigen körperlichen Substanzen, deren Wesensformen zwar vom Stoffe, den sie verwirklichen, verschieden, aber nicht über ihn erhaben sind, da sie nur mit ihm und in innerer Abhängigkeit von ihm eine Wesenheit bilden, welche wirklich sein kann und durch deren Sein sie selbst seiend genannt werden.***) Auf der niedrigsten Stufe des real Seienden endlich steht der Urstoff, welcher als solcher weder wirklich ist, noch wirklich sein kann, der vielmehr *reines Vermögen* ist in der Gattung der Substanz und erst durch die Form, also durch ein von ihm real Unterschiedenes für das Wirklichsein empfänglich wird.†) Ihm gegenüber steht die *reine Wirklichkeit*, in der Mitte liegen die creatürlichen Substanzen *als aus Vermögen und Wirklichkeit zusammengesetzt*: zusammengesetzt ihrem Wesen nach, wie die körperlichen Substanzen, oder zusammengesetzt aus Wesenheit und Sein, wie alle geschaffenen Substanzen ohne Unterschied. Die rein geistigen Substanzen sind Wirklichkeiten (actus); weil sie aber nicht ihr Wirklichsein sind, sondern dieses etwas Anderes ist als sie, darum fallen auch sie unter den Begriff des realen Vermögens, das durch etwas von ihm Verschiedenes wirklich wird. Die körperlichen Substanzen aber sind nicht Wirklichkeiten (actus, formae), sondern das aus Stoff und Form als aus Vermögen und Wirklichkeit Zusammengesetzte, und dieses ist die Potenz, welche das Sein als den Act in sich aufnimmt, und dadurch wirklich wird.

*) De ente et essentia, cap. 6. — De spirit. creat. a. 1.

**) De Anima, a. 6. — Sum. theol. 1. q. 76. a. 1. ad 5. — De spirit. creat. a. 2. ad 3.

***) In 1. dist. 8. q. 5. a. 2. ad 2. — In 2. dist. 17. q. 1. a. 2.

†) De spirit. creat. a. 1. — Sum. theol. 1. q. 66. a. 1. — Quodl. 3. a. 1.

Der *innere Zusammenhang* und die *Harmonie* dieser Lehre, welche dem Aquinaten völlig familiär ist, die in seinen sämtlichen Werken wiederkehrt und deren einzelne Teile wie die Räder eines Uhrwerkes in einander greifen, kann nicht bestritten werden. Nichts läßt sich davon hinwegnehmen, ohne das ganze Gebäude zu gefährden, und die Consequenzen dieser Lehre machen sich in der gesamten Philosophie, in der Psychologie und in der Naturphilosophie nicht weniger, als in der Metaphysik, fühlbar. Gott als der wesentlich Seiende *nur* Sein und darum die Einfachheit ohne Grenzen, das Geschöpf am Sein Teil nehmend und darum notwendig real zusammengesetzt; Gott die reine Wirklichkeit, lauteres Sein, das Geschöpf als solches reales, receptives Vermögen, dem das Sein, durch welches es wirklich wird, als immanenter Grund seiner Wirklichkeit inhäriert; Gott, weil reine Wirklichkeit, die kein Vermögen verwirklicht, unbegrenzte, unendliche Vollkommenheit, das Geschöpf, weil receptives Vermögen, welches das Wirklichsein nach dem Maße der eigenen Wesenheit in sich aufnimmt und dadurch begrenzt, notwendig endlich, beschränkt. Niemand wird läugnen, daß diese Sätze von fundamentaler Bedeutung sind und daß, falls sie geläugnet oder alteriert werden, die Lehre vom Seienden, von Gott, die gesamte Metaphysik sofort eine andere Gestalt erhält. Dieselben Consequenzen ergeben sich aber auch in der Lehre vom Wesen der Körper, der Tierseele, der Verbindung von Seele und Leib im allgemeinen und von der substanziellen Einheit des Menschen insbesondere. Das Beispiel des Suarez ist belehrend genug: um seine Theorie vom logischen Unterschiede zwischen Wesenheit und Dasein in den Geschöpfen zu begründen, war er genötigt, die Lehre des hl. Thomas über den Urstoff und die materiellen Formen „umzubilden" und das Princip des englischen Lehrers, wornach er in letzter Instanz das creatürliche Wesen als von Gott verschieden auffaßt, gänzlich fallen zu lassen.

Die Lehre des hl. Thomas vom realen Unterschiede zwischen Wesenheit und Sein in den Geschöpfen ist nicht nur ein integrierender Bestandteil seiner Metaphysik, sondern ein Fundamental-Princip der gesamten thomistischen Philosophie.

Inhalt.

	Seite
Einleitung	3
1. Geschichtlicher Überblick	13
2. Bestimmung des Streitpunktes	26
3. Das Sein der Wesenheit und das Sein der Teilnahme nach	36
4. Die Einfachheit des göttlichen und die Zusammensetzung des creatürlichen Seins	60
5. Die Unendlichkeit Gottes und die Endlichkeit des Geschöpfes	69
6. Die vom Stoffe getrennten, in sich selbst subsistierenden Formen	79
7. Die körperliche Substanz	99
8. Die Lehre des hl. Thomas und ihre Bedeutung für die philosophische Wissenschaft	107

COLUMBIA UNIVERSITY
0032028580